L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur — 69e ANNEE (7e Série)
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur — N° 15. — 9 AVRIL 1959

NOTES MARIALES

SOMMAIRE

1. « *Virgo Immaculata* ». Acta Congressus mariologici-mariani (1954). Vol. I. « *De Congressus apparatione et celebratione* ».
2. « *Alma Socia Christi* ». Acta Congressus mariologici-mariani (1950). Vol. XIII. *Indices.*
3. Bruno Korosak, O.F.M. — *Doctrina de immaculata B. V. Mariæ Conceptione, apud auctores ordinis fratrum Minorum qui concilio Tridentino interfuerunt.*
4. « Etudes Mariales ». *La Nouvelle Eve*, IV (1957). *a*) H. Rondet, S. J. ; — *b*) J.-H. Nicolas, O. P. ; *c*) dom G. Frénaud ; — *d*) abbé Pintard ; — *e*) M. Barré ; — *f*) M.-J. Nicolas, O. P.
5. « Société canadienne d'Etudes Mariales ». *La Maternité spirituelle de la Bienheureuse Vierge Marie*, vol. I (1958). — *a*) Marcel Bélanger ; — *b*) H.-M. Guindon ; — *c*) W. Sebastian ; — *d*) E. Lamirande.
6. G.-M. Roschini. *Lo pseudo-Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria Santissima.*
7. Leone Babbini, O.F.M. *Ancora su Duns Scoto dottore dell'Immacolata.*
8. S. Cwiertniak, S.M. *La Vierge Marie dans la tradition anglicane.*
9. « Cahiers de Joséphologie ». Roland Gauthier, C.S.C. *La paternité de S. Joseph* (suite et fin).

I. — Il convient de signaler tout d'abord, dans la publication des *Actes du Congrès mariologique* célébré à Rome en 1954, l'apparition du premier volume, *De congressus apparatione et celebratione* [1]. Volume intéressant, qui fournit tous les détails concernant la préparation et l'organisation du congrès, avec l'indication précise du rôle et de l'apport littéraire des congressistes de toutes nations et de tous ordres ecclésiastiques et religieux.

La seconde partie du volume, relative à la célébration elle-même du congrès, indique les séances plénières ou particulières dans lesquelles ont été proposés les différents thèmes marials. Elle retrace brièvement les manifestations de piété et d'art dont le congrès a été l'occasion : l'acte solennel en l'honneur de « l'Eglise du silence » à Ste-Marie-Majeure, la procession mariale, le couronnement de la Vierge *Salus Populi Romani* concomitamment avec la proclamation de la fête liturgique de la Royauté de Marie, les concerts musicaux et les expositions de littérature et d'art. On y rappelle enfin les différents vœux formulés par les congressistes, le trésor d'œuvres spirituelles recueilli par les Sœurs Franciscaines Missionnaires et inspiré par l'encyclique *Fulgens Corona*, et, pour terminer, le récit de l'audience accordée par Pie XII. L'appendice contient le texte des deux encycliques *Fulgens Corona* et *Ad cœli Reginam* et de la lettre *Cum Marialis Annus*. Plus de 150 photogravures terminent le volume et font revivre le visage des orateurs, l'aspect des séances, et, d'une manière générale, la marche même du congrès. Volume précieux qui témoigne concrètement de la piété mariale dans l'Eglise catholique.

[1] In-8 de XV-422 p., avec, en appendice 159 photogravures. — Academia mariana internationalis, Via Merulana, 124, Rome, 1958.

* *

2. — Le Congrès de 1954 avait été précédé, en 1950, d'un autre congrès marial à l'occasion de l'année sainte. Douze volumes, relatant les actes de ce congrès ont été publiés en 1951-53. Nous ne les avons pas reçus : il nous est possible cependant d'en donner le sommaire :

Alma Socia Christi (Acta I Congressus Internationalis Mariologici-Mariani, Romæ, Anno Sancto MCML celebrati) : [2]

Vol. I : *Congressus ordo ac summarium* (448 photographies représentant les orateurs et les séances du congrès). In-8 de XII - 382 p., 2.800 lire, 4 doll. 60.

Vol. II : *De cooperatione B. V. Mariæ in acquisitione et distributione gratiarum.* In-8 de VIII - 392 p., 2.900 lire, 5 doll.

Vol. III : *De prædestinatione et regalitate B. V. Mariæ* (Acta sectionis particularis Statuum Fœderatorum Americæ Septentrionalis). In-8 de VIII - 172 p., 900 lire, 1 doll. 50.

Vol. IV : *Quæstiones mariologicæ earumque evolutio hisce ultimis annis* (Acta sectionis particularis hispanicæ a Societate Mariologica Hispanica præparatæ, Madrid, 1951). In-8 de 810 p. (épuisé).

Vol. V, fasc. I : *De B. V. Maria prioribus Ecclesiæ sæculis* (Acta sectionis particularis germanicæ). In-8 de VIII - 160 p., 800 lire, 1 doll. 50.

Vol. V, fasc. 2 : *De B. V. Maria penes Ecclesias Orientis* (Acta sectionis particularis Pont. Instituti Orientalis). In-8 de VIII-132 p., 700 lire, 1 doll. 15.

Vol. VI, fasc. I : *De B. V. Maria et SS.ma Eucharistia* (Acta sectionis particularis Congregationis SS. Sacramenti). — In-8 de XVII-150 p. (19 photographies), 800 lire, 1 doll. 50.

Vol. VI, fasc. 2 : *De Corde Immaculato B. V. Mariæ* (Acta sectionis particularis Congregationis Missionariorum Filiorum Immaculati Cordis B. V. Mariæ (Clarétins). In-8 de VIII-224 p. (épuisé).

Vol. VII : *Summa Mariana Mercedaria* (Acta sectionis particularis Ordinis S. Mariæ de Mercede Redemptionis Captivorum, Madrid, 1952). In-8 de XIV-602 p. 56 photographies (épuisé).

Vol. VIII : *De singulari missione B. V. Mariæ cultuque ei debito juxta doctrinam S. Ludovici-M. de Montfort.* In-8 de VIII-282 p. (épuisé).

[2] In-8 de VIII-210 p. — Même adresse.

Vol. IX : *De cultu B. V. Mariæ.* In-8 de VIII-288 p., 1.600 lire ; 2 doll. 70.

Vol. X : *De assumptione B. Virginis Mariæ.* In-8 de VIII-452 p., 3.000 lire, 5 doll.

Vol. XI : *De mariologia in genere nonnullisque privilegiis ac muneribus almæ Sociæ Christi.* In-8 de VIII-404 p., 2.700 lire, 4 doll. 50.

Vol. XII : *Acroases in congressu mariano necnon in sectione particulari Universitatis « Pro Deo » habitæ.* In-8 de VIII-234 p., 1.200 lire, 2 doll.

Le vol. XIII nous est parvenu récemment. C'est pour ainsi dire la Table des matières des volumes précédents. Six index : 1. Analytique, relevant les points de doctrine ou d'histoire abordés au cours des différents rapports. — 2. Index des noms propres cités. — 3. Index des lieux cités. — 4. Index des documents pontificaux et conciliaires. — 5. Index biblique. — 6. Index systématique, où l'on trouve tout d'abord, pour le premier volume, l'indication détaillée des sections de travail dans la préparation ou la célébration du Congrès, des allocutions prononcées par les dirigeants, des conclusions et des vœux formulés ; ensuite, pour les onze autres volumes, les titres des sujets abordés au cours des séances.

On possède ainsi un aperçu très complet de ce que fut ce Congrès marial, dont l'aboutissement fut la proclamation du dogme de l'Assomption.

* *

3. — Une autre collection mariale, éditée à l'Académie mariale internationale, comme les précédents ouvrages, vient de s'enrichir d'un sixième volume dû au P. Bruno KOROSAK, O.F.M., *Doctrina de Immaculata B. V. Mariæ Conceptione apud auctores ordinis Fratrum Minorum qui concilio tridentino interfuerunt* [3]. Bien que sept auteurs seulement soient indiqués comme ayant pris part aux discussions conciliaires sur le privilège marial, le volume du P. K. fait, en réalité, l'histoire des controverses avant, pendant, immédiatement après le concile :

> Dans ce commentaire de la doctrine des auteurs franciscains au temps du concile de Trente, je me suis proposé un triple but : déterminer l'histoire littéraire dans ses fondements, exposer la conception que ces auteurs se sont faite à la fois du péché originel et de l'immaculée conception sous son aspect théologique à la lumière de la doctrine de Duns Scot, le Docteur marial, et apporter quelques indications sur leur méthode théologique.

Les sept auteurs spécialement étudiés sont Louis Carvajal († 1552), Alphonse de Castro († 1569), Clément Dolera († 1568), Melchor Flavin († avant 1579), Nicolas Le Grand (qui n'assista pas au concile, mais composa avant le concile un commentaire sur l'épître aux Romains), le vénérable Antoine Pagani († 1589) et André de Véga († 1549). D'autres auteurs qui, au XVIe siècle, ont abordé le sujet de l'Immaculée Conception, ne sont pas, pour autant passés sous silence. Le livre du P. K. constitue ainsi une excellente mise au point de l'histoire du privilège marial à cette époque.

Quatre appendices terminent l'ouvrage : une lettre du cardinal De Grimanis, d'après les archives secrètes du Vatican ; — un texte d'André de Véga (?) sur la transmission du péché originel (*ms.* Vat. lat. 4630, f. 245 v-246 r) ; un long exposé de Lainez sur le péché originel et enfin un bref de Grégoire XIII relatif à la controverse qui opposait Maldonat à la faculté de théologie de Paris.

* *

4. — Nous analyserons plus longuement les rapports présentés en 1957, à Chevilly, chez les PP. du Saint-Esprit, et que le « Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales » a publiés seulement dans le second semestre de 1958. Le thème général était *La Nouvelle Eve* [4], thème développé sous différents aspects par six conférenciers.

a) Le P. RONDET, S. J., se plaçant au point de vue théologique, veut éprouver la solidité de l'équation « Marie est à Jésus ce que la première Eve fut au premier Adam ». Il étudie — à grands traits évidemment — l'Ecriture, les Pères orientaux, les Pères latins, le Moyen Age, les liturgies occidentales, S. Thomas et la fin du Moyen Age. En réalité, cette étude est un résumé des travaux de la Société d'Etudes Mariales des trois dernières années. Rien ne nous en fera mieux saisir la portée que la lecture des conclusions :

> Cette synthèse doctrinale, écrit l'A., outre ses propres déficits, a le défaut de partir d'analyses incomplètes et pas toujours conduites d'après les mêmes préoccupations. Il faudrait pouvoir les continuer en montrant le développement du thème de la nouvelle Eve dans la théologie moderne, l'école française en particulier et aussi la théologie espagnole, dont M. Laurentin a montré l'importance. Mais nous n'avons guère fait le raccord qu'avec Newman, Scheeben et la théologie contemporaine.
>
> Si l'on veut résumer, il faudra dire à peu près ce qui suit :
>
> 1° Le thème de la nouvelle Eve se présente comme un foisonnement d'interprétations allégoriques. Longtemps on parlera de la femme de Job ou de tel autre personnage biblique par ressemblance ou par contraste avec la première femme.
>
> 2° Mais sur cette végétation parasite, deux rameaux vigoureux se détachent : « Marie, nouvelle Eve ; l'Eglise, nouvelle Eve ». Les deux idées sont réunies chez Tertullien, la première vient de S. Irénée, peut-être en dépendance de S. Justin, si on lui attribue le « Dialogue », moins probablement d'une tradition plus ancienne. La seconde est énoncée par la *Secunda Clementis.*
>
> 3° A l'époque patristique, c'est le second thème qui l'emporte, non pas comme une simple allégorie, mais comme un rapprochement autorisé par l'Ecriture elle-même. A partir des textes pauliniens, Grecs et Latins aiment à montrer dans l'Eglise née au Calvaire une nouvelle Eve, mère des vivants, tirée du côté du nouvel Adam. Le vocabulaire n'a pas dès l'origine cette précision, mais l'idée générale est claire et persistante.
>
> 4° Le thème irénéen, au contraire, ne trouve pas immédiatement grand écho dans la tradition. Tertullien le rappelle, mais ni Cyprien ni Méthode ne le retiennent. Il revit au IVe siècle, mais non pas chez tous les auteurs. Epiphane semble y avoir ajouté un détail nouveau, qui ne sera repris que plus tard : Marie, comme

[3] In-8 de XVI-146 p. — Même adresse.

[4] In-8 de 136 p., 1.400 fr. Paris, Lethielleux, 1958.

une nouvelle Eve, est la véritable « mère des vivants ». En reprenant le thème, les auteurs en restent à l'opposition entre la scène du paradis et celle de l'Annonciation.

5° Mais à partir du IX^e siècle, et surtout du XI^e et XII^e siècle, le contraste est étendu à toute la vie de Marie et très spécialement à la scène du Calvaire, où Marie, comme une nouvelle Eve, coopère à la rédemption. Elle est vraiment *adjutorium simile sibi ;* mais ici, la théologie hésite : une aide, mais de qui ? du genre humain, du Père, ou bien du Christ ? Même franchi ce dernier pas, nul ne songe à faire de Marie l'épouse du Christ.

6° Réunis chez Tertullien, les deux thèmes se retrouvent donc à nouveau joints dans la théologie médiévale. Comme l'Eglise, Marie elle aussi est une nouvelle Eve, associée au Christ nouvel Adam pour l'œuvre de la Rédemption. Le XII^e siècle aime à les mettre en parallèle ; Isaac de l'Etoile en particulier a ici de très beaux textes. Mais la théologie postérieure, soucieuse de concepts précis, ne se meut pas dans ce climat. Dans la littérature spirituelle, beaucoup se contenteront de rappeler Eve, le serpent, la pomme fatale, pour lui opposer l'Immaculée Conception, et c'est probablement ce qui vaut au thème de la nouvelle Eve l'honneur de figurer dans la Bulle *Ineffabilis.*

7° La théologie du XX^e siècle, au contraire, après Newman, Scheeben, Terrien, revient par delà les analyses trop conceptuelles à un thème qu'elle pressent très riche. Cependant, il faut le critiquer, indiquer aussi le rapprochement entre Marie et l'Eglise. Deux tendances s'affrontent, l'une qui veut aller jusqu'au bout du parallèle et du contraste commun avec la première Eve, l'autre qui redoute les confusions, peut-être aussi le danger de tellement magnifier Marie nouvelle Eve qu'on mette en péril l'unique médiation du nouvel Adam.

Ayant ainsi brossé à grands traits les contrastes entre l'ancienne et la nouvelle Eve, Marie ou Eglise, R. conclut que « les correspondances signalées entre Marie et l'Eglise (virginité, sainteté, fécondité, etc.) ne se greffent pas toutes sur le thème de la nouvelle Eve. »

Le thème de la nouvelle Eve peut difficilement devenir le premier principe de la théologie mariale. Mais on peut se demander en finissant s'il est indispensable de trouver à la mariologie un principe fondamental. La Mariologie trouve en théologie sa place par référence à l'histoire du salut... Au centre de la Mariologie, comme au centre de la Christologie, il y a une personne, ici le Verbe incarné, là une simple créature, mais qui, par la prédestination divine, se trouve établie dans un ordre à part... Le Christ est le nouvel Adam, mais on peut dire qu'il est en réalité le premier Adam dans la pensée divine, puisque c'est en lui que nous avons été prédestinés dès l'origine, dès avant la création du monde (Eph., I, 4). De même l'Eglise, nouvelle Eve, est en réalité dans la pensée divine la première Eve, la vraie mère des vivants, même si dans l'ordre d'exécution, la génération charnelle passe la première. A plus forte raison cela est-il vrai de Marie, qui, à la différence de l'Eglise (contredistinguée du Christ et de Marie) n'est pas d'abord pécheresse (Eph., V, 26). Le thème de la nouvelle Eve reste donc d'une très grande richesse, capable de vivifier toute la réflexion mariale, même si l'on ne doit pas y chercher à proprement parler un principe fondamental de la Mariologie.

L'importance de cet aperçu général sur le thème de la nouvelle Eve n'échappera à personne.

b) L'étude suivante du R. P. J.-H. NICOLAS, professeur à l'université de Fribourg (Suisse) est intitulée *L'innocence originelle de la nouvelle Eve.* Il s'agit moins du dogme de l'Immaculée Conception que des suites du privilège, quant aux peines dont la déchéance originelle est la source pour l'humanité. Le théologien dominicain présente ici une doctrine sage, traditionnelle et exempte des outrances dont certains théologiens, croyant y trouver matière à glorifier Marie, se sont fait l'écho.

Marie a pleinement accepté ses souffrances qui, de ce fait, n'ont en aucun degré, eu un caractère pénal. Mais elles n'ont, en aucune façon, dépendu de son consentement... Pour donner un sens à cette assertion que Marie a assumé volontairement les pénalités de cette vie, on est amené à lui attribuer, dès le premier instant de sa conception, au moins la science infuse ; car comment concevoir un acte volontaire non précédé de connaissance ? Bien que certains théologiens ne reculent pas devant cette conséquence, elle est manifestement exorbitante et trop complètement infondée, pour que la nécessité même qu'on prétend lui reconnaître, n'oblige pas à remettre en question le principe dont elle découle, à savoir que Marie avait *un droit strict* à ne pas connaître la souffrance et la mort du fait que ce sont des peines qui supposeraient une participation au péché dont elles sont la sanction.

C'est ce dernier raisonnement qui, à l'examen, se montre fragile. En effet, la souffrance et la mort ne sont des peines que par référence à Adam, dont le péché a attiré sur l'humanité entière cette sanction, et elles le sont aussi à l'égard de tout enfant d'Adam qui participe à son péché. De soi, elles ne sont ni coupables ni pénales, la passibilité découlant des principes constitutifs de la nature humaine et ne pouvant, de ce fait, être supprimée que par une intervention divine spéciale et gratuite.

Dès lors, la nécessité n'apparaît plus d'avoir participé au péché de la nature pour être soumis aux peines de la nature. Marie, conçue sans péché dans une nature humaine soumise à la misère en punition du péché, entra naturellement dans cette misère sans que celle-ci, pour elle, soit en aucune manière peine, mais sans davantage avoir, du fait de son innocence, droit à en être exemptée.

Que pense le P. Nicolas de la situation de Marie au regard de la mort ? — Sa position est très nette — et, personnellement, nous y souscrivons pleinement :

Marie, bien que conçue sans péché, bien qu'ayant partagé par sa compassion les affres de la mort rédemptrice, a dû aussi connaître personnellement la mort avant d'être glorifiée. Elle a dû passer par la mort, non que cette mort fût nécessaire à l'œuvre même de la Rédemption qui était déjà accomplie, mais parce qu'elle était née mortelle, sans pour autant avoir en quelque façon participé au péché dont la mort est le châtiment. Née mortelle, il aurait fallu un don nouveau de Dieu, non compris dans la grâce de l'Immaculée Conception et donc dans son innocence originelle, pour être exemptée de mourir...

Par contre, (Marie) ne pouvait que désirer ardemment cette totale rédemption de son corps qu'est la résurrection. Que ce désir ait été comblé par la réunion anticipée de son corps à son âme dans la gloire, la foi nous l'assure, notre cœur le pressentait, notre raison ne saurait y opposer aucun argument tiré de sa soumission native aux misères de l'humanité. Car cette misère qu'est la « corruption du tombeau » et la longue séparation de l'âme et du corps, elle ne saurait en aucune manière être satisfactoire, car elle n'affecte pas l'âme elle-même et, pour la même raison d'ailleurs, elle ne saurait en aucune manière être une peine personnelle : les élus au ciel ne sont pas dans un état de punition, et leur impa-

tience de la résurrection ne peut être conçue comme douloureuse et troublante. Elle est une pure peine de nature et les personnes au-delà du tombeau ne peuvent la ressentir, ni comme une peine subie, ni comme une satisfaction offerte. De toute manière Marie n'a pu en être exemptée que par miracle : mais alors que le miracle de ne pas mourir aurait présenté les disconvenances signalées plus haut, celui de ressusciter aussitôt après sa mort semble bien appelé par le privilège qui, en l'exemptant du péché originel, a écarté, des pénalités de cette vie qui lui ont été laissées, tout caractère pénal et rend de ce fait sans raison d'être le prolongement d'une situation qui ne peut être que pénale, dans le sens qui a été indiqué.

Ainsi donc, et c'est la conclusion de notre auteur : — « Voici comment il semble qu'on peut se représenter l'innocence de la nouvelle Eve : elle exclut, dès le premier instant et définitivement, toute ombre du péché ; et pourtant elle est une victoire sur le péché, la première, la plus parfaite, la plus décisive ; elle ne séparait pas Marie ici-bas de l'humanité souffrante, mais ce qui pour les autres était punition, pour elle était sacrifice pleinement accepté et offert ; enfin elle était toute dépendante de l'acte rédempteur du Christ et le désir de rédemption qui, au témoignage de S. Paul, travaille toute les créatures de ce monde, trouvait dans le cœur immaculée de Marie son expression la plus pure et la plus ardente et a reçu, avec son assomption glorieuse, les prémices éclatants du rassasiement qui lui a été promis : *si, en effet, par la faute d'un seul la mort a régné du fait de ce seul homme, combien plus ceux qui reçoivent avec profusion la grâce et le don de la justice régneront-ils dans la vie par le seul Jésus-Christ ?* (Rom., v, 17). »

c) Dom G. Frénaud, O.S.B. recherche quel est le sens de l'expression *Adjutorium simile sibi*, ou *Socia Christi*, employée dans les enseignements des Souverains Pontifes, et qui exprime en Marie un des aspects de la « nouvelle Eve ».

Après avoir exposé le sens biblique de l'*Adjutorium simile sibi* (Gen., II, 19), l'A. montre comment l'application a pu en être faite à Marie et qu'elle doit être la place du *principium consortii* dans la théologie mariale. La synthèse thomiste offre ici une orientation différente de la synthèse scotiste.

L'Incarnation, comme telle, dans la synthèse scotiste, et l'Incarnation rédemptrice, dans la synthèse thomiste, peuvent seules être considérées comme principe absolument premier (bien qu'extrinsèques) de la théologie mariale : ce titre n'appartient pas au *principium consortii.*

A l'intérieur même de la mariologie, la synthèse scotiste paraît accorder une place primordiale, antérieure à tout autre privilège marial, au titre de *Socia Verbi incarnati.* La Vierge est immédiatement requise comme premier réceptacle des dons du Verbe Incarné et comme destinée à les transmettre à toutes les autres créatures. C'est donc sous son aspect de Médiation que le *consortium* de Marie se trouve proposé.

Dans la synthèse thomiste, au contraire, le *principium consortii* ne découle pas immédiatement de la perfection de l'Incarnation rédemptrice : elle n'en résulte que par l'intermédiaire de deux conséquences préalables, la maternité divine ordonnée à la rédemption et l'inclusion initiale de toute l'Eglise en Marie.

Dans un premier décret du plan divin, l'unité est directement atteinte selon la synthèse scotiste : mais celle-ci retrouve à nouveau la complexité inhérente à la synthèse thomiste lorsqu'elle passe au second décret, consécutif à l'existence du péché et relatif à la rédemption.

L'auteur expose ensuite le pourquoi de ses préférences en faveur de l'opinion thomiste, et montre comment les privilèges marials pourraient trouver dans le *principium consortii* une raison d'être.

d) M. l'abbé Pintard, professeur au séminaire des Fils de la Charité, à Issy, étudie un aspect très voisin du *principium consortii,* l'expression « *Mater viventium* » appliquée à Marie, la nouvelle Eve.

L'homme appela sa femme « Eve », parce qu'elle fut la mère de tous les vivants (Gen., III, 20). La tradition a conservé l'expression « Mère des vivants », mais jusqu'au VIII^e^ siècle *Mater viventium* désigne le plus souvent l'Eglise ; à partir du IX^e^ siècle, en Occident, apparaît chez plusieurs auteurs l'application mariale. Toutefois, en Orient, Marie fut appelée très tôt Mère de la vie, et l'on peut à ce sujet citer un texte très expressif de S. Epiphane.

Ces éléments permettent à l'A. d'élaborer une synthèse doctrinale qu'il propose dans le triptyque suivant : Marie est Mère de la vie ; les vivants sont dans « la Vie »; Marie et l'Eglise, Mère des vivants. Pour fonder une théologie de la maternité spirituelle de Marie, il convient de s'appuyer sur des fondements solides : deux points d'appui fermement enracinés dans la tradition : la maternité de Marie, notre inclusion dans le Christ :

En unissant ces deux vérités, nous sommes conduits à conclure que Marie, Mère de la Vie est aussi Mère des vivants. Cette présentation de la maternité de Marie à l'égard des membres du Corps mystique a l'avantage de bien montrer que c'est par le Christ et en lui qu'elle se réalise. Plus nous sommes unis au Christ dans la charité, plus nous sommes animés par son Esprit, plus nous devenons aussi fils de Marie...

Dans l'économie (présente) Dieu a voulu se servir de la femme pour transmettre la vie... La première Eve est la Mère charnelle de tous les vivants, mais ce n'est là qu'un début, car en créant l'homme, c'est finalement sa propre vie que Dieu veut nous communiquer...

Dieu pense déjà à l'Eglise en créant Eve, car il procède par ébauche, par paradigme avant de produire le chef-d'œuvre. Eve est donc le type de l'Eglise et c'est pour l'Eglise, nouvelle Eve, que le Verbe s'incarne et devient le nouvel Adam... Tant que l'Eglise est militante sur terre, elle donne la vie aux hommes, surtout par les sacrements : ceux-ci doivent disparaître à la fin du monde ; mais ce qui existe collectivement dans l'Eglise, se réalise personnellement en Marie. La maternité de l'Eglise, l'épouse sans tache, peut s'estomper dans son exercice, quand la maternité de celle qui est l'Immaculée à titre personnel brille d'un éclat nouveau, car après ce qui a été vu sur l'œuvre de vie au ciel, on peut dire qu'alors seulement Marie sera Mère des vivants d'une façon parfaite. Lors du premier avènement du Christ, Marie a été la Mère parfaite de Jésus, et au second avènement, elle sera de plus la mère parfaite des élus ressuscités, les vrais vivants. Entre ces deux événements s'écoule tout le temps de l'Eglise...

e) *La portée spirituelle des rapports entre Marie et l'Eglise* a été proposée par le P. M. Barré, montfortain. Sa conférence présente une vue d'en-

semble de la spiritualité et de la pastorale mariale.

Spiritualité : la consécration mariale, telle que Pie XII l'a définie, est « un don total de soi pour la vie et l'éternité, don effectif, réalisé dans l'intensité de la vie chrétienne et mariale ». Vie chrétienne, vie ecclésiale, vie mariale, trois aspects qui se rejoignent et pour ainsi dire se compénètrent. Le don de soi doit être suivi d'un effort d'imitation et d'union ; imitation des vertus pratiquées par la Vierge, union dans et par l'Eglise :

Tout ce que l'Eglise nous procure, Marie nous l'a procuré avant elle. Tout ce qu'elle fait, on peut dire que Marie le fait en quelque façon par elle. L'action de Marie enveloppe en quelque sorte celle de l'Eglise, ayant des façons d'agir sur nous, tant de l'intérieur que de l'extérieur, que l'Eglise n'a pas. Toute âme mariale qui se veut « en Marie » devra donc se plonger tout d'abord dans le sein de l'Eglise. Inversement se plonger dans le sein de l'Eglise, qu'on le veuille ou non, qu'on le sache ou non, c'est se plonger en Marie...

Pastorale mariale : la piété mariale qui nous conduit à l'Eglise, nous amène aussi à l'apostolat, et à l'apostolat actif, tel que Dieu l'exige de chacun de nous. Que de richesses Marie doit apporter à l'apôtre ! Charité apostolique, vie intérieure, fidélité à la doctrine et à la discipline... Telles sont les vertus de l'apôtre de Marie. Passons sur quelques suggestions personnelles à l'auteur concernant l'introduction dans la liturgie de formules mariales — l'autorité suprême peut seule juger de leur opportunité — pour retenir une pensée qui est la conclusion fondamentale et toute la conférence :

Ce mouvement de ferveur exige qu'on *enseigne*, qu'on *explique*, qu'on *prêche* Marie avec une certaine *profondeur*, et donc avec *progressivité* selon les âges, les milieux, les circonstances... Faute d'être convenablement enseignée, éduquée, la piété mariale resterait sentimentale, intéressée, sporadique, occasionnelle, voire méprisée de certaines élites. Ou bien encore, elle serait exagérément tributaire des apparitions contemporaines, des formes particulières de dévotion privée, de l'iconographie et des apocryphes. En réalité, c'est avec l'Eglise qu'il faut aller à Marie.

Cela suppose un effort méthodique et intelligent. Tant que l'Eglise a vu seulement ou principalement en Marie la Mère de Dieu, la Reine du ciel, il a pu suffire de prêcher ses grandeurs, de recommander l'hommage et la confiance. Aujourd'hui nous voyons en Marie notre Mère. C'est en soi un progrès dans la foi, mais qui n'est intelligible qu'à la condition de « creuser » davantage, sans oublier le point de départ...

Cette découverte progressive des beautés, des vertus, du rôle de notre Mère est particulièrement nécessaire avec nos adolescentes et nos jeunes filles... Elles ont plus besoin d'être prémunies contre les écueils de la sensibilité. On doit leur proposer un idéal plus élevé d'union à Marie. Elles ont donc plus besoin d'une formation doctrinale et approfondie. Le secret, c'est de leur proposer *ensemble* et la vocation féminine et la vie intérieure et l'idéal marial...

f) Pour clore la série des travaux, le R. P. M.-J. NICOLAS, O. P., traite le thème de *La Nouvelle Eve dans une synthèse de théologie mariale*. Il rappelle tout d'abord — et c'est là un principe fondamental de la théologie mariale — que si nous parlons de « Mère de Dieu » ou de *Socia Christi*, « nous parlons *de relations* qui n'ont de sens que par leur terme, donc par le *Verbe Incarné. Marie n'a d'intelligibilité qu'à la lumière de l'Incarnation Rédemptrice* ».

Cela dit, il s'agit de montrer comment le thème de la Nouvelle Eve est devenu principe de synthèse mariale. L'union entre Jésus et Marie, que crée la Maternité divine,

avant toute analyse théologique précise, a été comme instinctivement perçue par l'Eglise qui, de siècle en siècle, « sent » mieux l'inséparabilité de la Mère et du Fils. L'idée d' « association » est plus large que la comparaison traditionnelle entre Marie et Eve, et n'en est peut-être pas née. Mais quelle provocation à préciser, à spécifier l'une par l'autre ! Ajoutez à cela la manifestation de plus en plus claire des rapports de Marie avec l'Eglise, qui invite à appliquer au sens personnel et plein à la *Socia Christi* ce que les Pères Anciens, à la suite de S. Paul, disaient de l'Eglise au Christ, « Eve mystique », de ce Nouvel Adam qu'est le Christ.

Tels sont les éléments de la synthèse. Un approfondissement constant de la théologie de la Maternité divine et du thème de la Nouvelle Eve aboutit à leur convergence, à leur enrichissement mutuel. Tout le destin d'Eve est repris, réparé, dépassé, en Marie, comme celui d'Adam en Jésus.

Le principe de la synthèse mariale est donc bien la maternité divine intégralement et parfaitement comprise, comme incluant le lien d'association au Verbe incarné dans son être et dans son œuvre. Mais cette association fait de Marie la Nouvelle Eve tout autant que le Verbe en s'incarnant devient le Nouvel Adam. Et tout ce qu'on peut dire de Marie a là sa raison d'être. Vie de grâce de Marie toute dépendante de celle du Christ, communiant à la sienne, réfléchissant la sienne, assez plénière pour être avec la sienne à la source et à l'origine de celle des autres. Etat d'innocence première de même ordre et de même nature que celle du Christ, restaurant l'état de justice originelle, moins ce qui est nécessaire à la Rédemption du genre humain. Coopération constante avec le Christ dans l'œuvre de la Rédemption et spécialement dans cet acte suprême par lequel il ouvre à l'humanité la source de la vie. Coopération intime avec lui dans le don de cette vie aux hommes. Glorification de ce qui doit être les Prémices et l'origine de l'humanité nouvelle dans le Nouveau premier Homme avec sa Mère et *Socia*. Et cependant, totale dépendance de l'état de grâce de Marie par rapport non seulement à la grâce première du Christ, mais encore à son sacrifice rédempteur sans lequel sa grâce ne se donnerait pas même à sa mère. Valeur de type et d'exemplaire de Marie, non seulement pour tout être humain appelé à l'union au Christ et spécialement pour la femme en qui, à sa suite, l'aptitude à être la *socia* de l'homme et la mère, peut se transposer en la qualité d'épouse mystique et spirituellement féconde du Christ, mais encore pour l'Eglise tout entière dont elle est la plus haute et totale réalisation personnelle : tels sont les traits d'une synthèse mariale où le thème de la Nouvelle Eve jouerait un rôle central.

Ainsi les principaux chapitres d'une mariologie fondée sur « Marie, Nouvelle Eve, Mère et *Socia* du Nouvel Adam », seraient : plénitude de grâce, coopération à la Rédemption, maternité spirituelle, Marie et la Femme, Marie et l'Eglise.

Nous nous sommes attardés plus longuement sur le recueil des *Etudes mariales*, La « Nouvelle Eve ». Il a semblé que nos lecteurs apprécieraient la profondeur et la sûreté de cette théologie, dont de larges extraits leur ont été présentés dans ce but.

5. — La « Société canadienne d'Etudes Mariales » a édité, en 1958, le premier volume de ses « Journées d'études » (19-20 oct. 1956, à l'Université de Sherbrooke)[5].

Ces « Etudes » ont pour objet *La Maternité spirituelle de la Bienheureuse Vierge Marie*. Dans le premier volume, elles sont quatre, d'un intérêt particulier :

a) Le P. Marcel BÉLANGER définit assez longuement ce que doit être une *Introduction à l'étude de la Maternité spirituelle*. Précisant les données du problème et la nature même de la maternité spirituelle, l'A. rappelle « la manière intégrale dont la Vierge a été engagée dans le mystère de la Rédemption par une Maternité formellement sotériologique ». La maternité de Marie fut donc essentiellement, de sa part, une donation sans réserve à la personne du Sauveur et à son œuvre rédemptrice. Aussi la coopération maternelle de Marie à la Rédemption présente un double aspect :

L'aspect physique de la Maternité divine ou le concours générateur (relativement à la personne même du Rédempteur) est allé s'amenuisant, comme en toute maternité humaine, à mesure que le fils s'est affranchi dans ce même ordre physique du besoin d'une mère ; à ce compte, on croirait voir Jésus se détacher progressivement de sa Mère, comme il arrive pour tout fils à mesure qu'il grandit. Par contre, l'aspect moral de la Maternité divine, ou l'engagement spirituel et tout spécialement la coopération sotériologique sur lequel porte cet engagement, prennent au Calvaire des proportions dépassant tout ce qui avait été atteint auparavant. Aussi — chose qui ne se retrouve dans aucune autre maternité — grâce à cette association en laquelle la maternité divine trouve son achèvement, Marie est auprès de son Fils mourant plus intégralement Mère qu'elle ne l'était lorsqu'elle le concevait et veillait sur ses jours. Avec l'Assomption au ciel, ce fut en quelque sorte le couronnement de cette ascension dans la maternité, car alors parvint à sa plénitude définitive l'association salvifique, explicitation *summa* de la maternité intégrale et réponse plénière aux appels inscrits providentiellement dans le *Fiat* de l'Incarnation.

b) La Maternité spirituelle de Marie pourrait-elle faire l'objet d'une définition pontificale ? Pour donner une réponse, affirmative sans doute, mais encore hésitante quant à son objet précis, le Père H.-M. GUINDON, S.M.M., étudie succinctement *La Maternité spirituelle dans les documents pontificaux*. Inutile de chercher dans les quatre premiers siècles : le titre de Mère des hommes, appliqué à Marie n'est pas mentionné, du moins chez les Latins. Quelques affirmations chez S. Léon et chez S. Gélase. L'A. a donc insisté sur la période moderne et contemporaine, du concile de Trente à nos jours :

De Pie IV à Pie XII, trente-sept papes se sont succédé sur la Chaire de S. Pierre. De ce nombre, au moins vingt-trois ont publié des documents où Marie est présentée comme Mère spirituelle.

Si nous évaluons le nombre de ces documents, nous avons la répartition suivante : 3 bulles de S. Pie V ; une bulle de Grégoire XIII ; 2 de Sixte-Quint ; 6 de Clément VIII...

Le XVIIe siècle paraîtra plus pâle, avec une somme totale de sept documents : 2 bulles de Paul V ; une d'Urbain VIII ; une d'Alexandre VII, deux de Clément IX et une de Clément X.

Au siècle suivant, de 1708 (bulle *Commissi nobis divinitus*, 6 déc. 1708, de Clément XI) jusqu'à la fin du siècle, nous n'enregistrons ni document, ni bulle, lettre ou décret.

Le XIXe siècle est manifestement un siècle très riche. Avec Pie VII, nous avons cinq bulles et décrets ; Pie VIII, dans son année de pontificat, publie la bulle *Præsentissimum* du 30 mars 1830. Son successeur, Grégoire XVI, nous donnera huit bulles, lettres et décrets, de 1832 à 1845. Pie IX, le grand pape de l'Immaculée Conception, publiera vingt-et-un documents : bulles, lettres, encycliques, allocutions, brefs. La fin du siècle enregistrera les immortelles encycliques de Léon XIII sur le rosaire. De lui nous possédons 33 documents.

On peut dire que le siècle s'est développé sur un *crescendo* constant dont le mouvement s'accentuera encore au siècle présent... De S. Pie X à Pie XII, il n'y a pas moins de 81 documents, soit presque autant que durant quatre siècles. Pie XII en a dépassé le nombre et nous n'avons pu compulser tous les actes de son long pontificat...

On est donc en face d'un développement prodigieux : c'est l'Eglise elle-même prenant sans cesse davantage conscience des relations maternelles de Marie avec le Corps mystique. L'apport doctrinal des enseignements pontificaux est multiple : quatre points principaux doivent retenir l'attention : le *fait* même de la Maternité spirituelle ; l'*extension* de cette maternité ; son *caractère* (maternité spirituelle ordonnée à la part que Marie doit prendre dans l'œuvre rédemptrice) ; enfin, les *fondements* de la Maternité spirituelle (double fondement : la Maternité divine et la part corédemptrice de Marie au pied de la Croix).

Cet aperçu, trop succinct, devrait être développé, comme l'ont été les travaux préliminaires des théologiens, en vue de la définition des dogmes de l'Immaculée Conception et, plus récemment, de l'Assomption.

c) Un très bref exposé de théologie positive, dû au P. W. SEBASTIAN, O.F.M., étudie *la Maternité divine et l'Incarnation selon la doctrine des Pères grecs* : S. Irénée, puis S. Grégoire le Thaumaturge, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Modeste de Jérusalem, Théodore d'Ancyre, Proclus de Constantinople, avec un aperçu sur l'influence de la doctrine des Pères grecs sur les auteurs latins ; en tout quinze pages! On comprend que nous ayons parlé d'un « très bref exposé ». On pourra cependant y puiser quelques bonnes indications permettant de conclure à un argument sérieux dans la tradition en faveur de la maternité spirituelle de Marie.

d) Plus intéressante au point de vue historique est l'étude suivante : *Le rôle de Marie à l'égard des hommes d'après Adam de Perseigne* (1221). Elle apporte un substantiel complément aux rares notices consacrées à ce théologien et les médiévistes seront reconnaissants pour cette contribution au P. Emilien LAMIRANDE. C'est toute l'œuvre mariale d'Adam de Perseigne qui est ici analysée avec précision et souci de lui conserver son aspect particulier .

[5] In-8 de VIII-182 p. Editions de l'université d'Ottawa, 1958. Le second volume, consacré aux journées d'études à l'université d'Ottawa (28-29 sept. 1957), indiqué comme déjà mis en vente, ne nous est pas parvenu.

Pour traiter des relations qui existent entre Marie et les hommes, nous tâcherons d'emprunter à Adam de Perseigne ses propres catégories. Il ne se trouve chez lui aucune ébauche de synthèse. Nous aurons plutôt à le suivre au fil des notions diverses qu'il a utilisées pour décrire le rôle de Marie : médiation, maternité spirituelle, intercession, etc. Il nous semble que nous éviterons ainsi de faire violence à sa pensée et que nous obtiendrons un double bénéfice. Il n'est pas, en effet, sans importance de connaître, en plus des positions doctrinales d'un auteur, la manière dont il aborde les questions et l'atmosphère où se meut son esprit.

Différents aspects abordés par Adam sont ainsi analysé (les textes sont cités dans le latin original): la reprise de l'œuvre ancienne, la naissance de Marie marquant l'aurore du jour nouveau de la grâce ; — la Mère du Sauveur qui par l'Incarnation, toute orientée vers le salut de l'humanité, nous communique la grâce ; — Marie et l'Eglise, par différentes applications de textes inspirés empruntés aux psaumes et aux livres sapientiaux ; — la Vierge secourable, présentée avec de multiples images saisissantes (*Maria, mater gratiæ, mater misericordiæ, vitæ via, forma justitiæ, pœnitentiæ medicina, magisterium patientiæ, disciplinæ exemplum, Ecclesiæ gaudium, miseriæ terminus, porta paradisi et portus, porta cœli, portus naufragi, hortus paradisi, baculus quo mundus debilis sustentatur, virgo qua corrigitur iniquitas orbis. columba in qua manet Spiritus sanctus ad emundationem impietatis*, etc.) ; — maternité spirituelle, qui est avant tout un rôle de miséricorde ; — médiation, avec non seulement l'idée, mais le terme de « médiatrice » ; — *via communis salutis :* Marie est la voie par où nous vient le Sauveur ; elle est la voie qui nous ramène à Dieu ; — intercession, dont un seul passage, mais d'une grande beauté, nous décrit l'exercice ; — extension du rôle de Marie, parallèle à celui de la Rédemption ; — enfin, Marie, modèle et maîtresse des vertus, commandant par là notre attitude à son égard.

* *

6. — Le R. P. Nicolas, dont nous avons analysé plus haut la conférence, est très affirmatif sur la mort de la Sainte Vierge. L'éminent mariologue italien, le R. P. Roschini, dès 1950, laissait percer sa préférence pour la thèse adverse dans un article publié par « *Marianum* », *Il Problema della morte di Maria SSma dopo la Costituzione dogmatica* « *Munificentissimus Deus* » (voir *Ami*, 1951, p. 562). A ce moment l'A. formulait l'espoir qu' « après la définition dogmatique, le nombre de théologiens se déclarant en faveur de l'immortalité de Marie ira croissant ». Cet espoir lui semble avoir trouvé aujourd'hui sa réalisation : c'est du moins la conclusion finale de la brochure dont il faut maintenant faire la présentation : *Lo pseudo-Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria SSma*[6]. L'A. n'accepte pas qu'on puisse parler de tradition en faveur de la mort de la Vierge. Cette prétendue tradition proviendrait de l'influence exercée par le pseudo-Denys sur les auteurs ecclésiastiques soit en Orient, soit en Occident, en raison d'un texte assez obscur dont l'interprétation est d'ailleurs fort controversée (*De divinis nominibus*, III, point 2 ; *P. G.*, t. III, 681).

Le texte du pseudo-Denys est certainement antérieur aux apocryphes, qui sont à l'origine de la croyance à la mort de Marie ; antérieur au prétendu tombeau de la Vierge, antérieur à la fête de la Dormition. R. étudie également l'influence du texte sur les Pères et écrivains ecclésiastiques, soit à l'époque patristique (VI^e^-IX^e^ s.), soit au Moyen Age (IX^e^-XVI^e^ s.), soit à l'époque moderne (XVI^e^-XVIII^e^ s.), soit à l'époque contemporaine (XIX^e^-XX^e^ s.).

Dissertation érudite, et curieuse, et que les théologiens, même partisans de la mort de Marie, aimeront à lire en raison tout au moins de sa valeur documentaire.

* *

7. — Duns Scot a-t-il joué le rôle décisif qu'on lui attribue d'ordinaire dans la question de l'Immaculée Conception ? On sait la controverse qui s'est élevée à ce sujet entre le P. Balic et le P. Roschini (voir *Ami* 1955, p. 611 ; 1956, p. 308). Un ouvrage de valeur dû au P. Léon Babbini, O.F.M., vient de paraître, qui s'efforce de clore la controverse, sous le titre *Ancora su Duns Scoto, dottore dell'Immacolata* ; et, en sous titre, *Valutazione delle tre repliche del Rev.mo P.G.M. Roschini O.S.M.* [7].

Nous avons déjà dit notre avis en 1956. Il suffira donc aujourd'hui de présenter, avec le Centre des Etudes franciscaines de Gênes, le nouvel ouvrage du R. P. Léon Babbini.

Dans ce livre, à la fois alerte et profond, le savant auteur présente une vision complète de la polémique, désormais périmée, au sujet de l'apport de Scot sur le développement de la doctrine concernant l'Immaculée Conception, polémique qui a provoqué l'étude et la solution de plusieurs autres problèmes d'histoire et de théologie scolastique.

Réponse exhaustive à toutes les affirmations du Père Roschini, dont on démontre l'inconsistance.

Apport de nombreux éléments nouveaux, comme par exemple un traité entier sur Hotot, son enseignement et sa dépendance de Scot ; sur la question du pseudo-Gérard d'Abbeville et sur les deux questions anonymes touchant l'Immaculée, etc.

Analyse minutieuse du texte immaculiste de Scot à la lumière de l'interprétation de ses contemporains.

Passage au crible de la critique la plus sévère du passage immaculiste de Scot, contenu dans la dist. XVIII du III^e^ livre des Sentences, d'après le codex 137 d'Assise, qui a servi de base à l'édition critique des œuvres de Scot.

Nombreuses observations de caractère spéculatif et historique.

Nombreuses corrections apportées à différents points concernant cette période historique.

Appréciation pénétrante des opinions différentes, qu'on approuve parfois, qu'on rectifie aussi, ou qu'on présente sous un jour nouveau.

En appendice, un abondant résumé, aussi complet que possible, des appréciations de la presse, de l'opinion publique scientifique sur la polémique.

En bref, nous ne craignons pas d'être démenti, en affirmant que désormais qui voudra s'intéresser à la

[6] In-8 de 72 p. Rome 1958. Editions « Marianum », Via SS. Apostoli, 14.

[7] In-8 de 234 p., 800 lire. Centro di Studi francescani liguri. Convento Visitazione, Gênes, 1958.

question de l'Immaculée Conception dans la période qui embrasse la dernière partie du XIIIe et la première du XIVe siècle, cette époque où la doctrine immaculiste inaugure sa marche triomphale, ne pourra faire abstraction de l'ouvrage du P. Léon Babbini.

* *

8. — Dans la collection « *Omnes Gentes* » (éditions Fleurus), le P. S. Cwiertniak publie un petit volume : *La Vierge Marie dans la tradition anglicane* [8]. On lira ce recueil avec le plus grand plaisir, car il est un témoignage de la persistance chez les anglicans d'une tradition mariale qui, sous plus d'un aspect, les sépare des luthériens ou des calvinistes. Une note préliminaire apporte d'intéressantes précisions sur les vues mystiques de certains auteurs anglicans, qui se rapprochent singulièrement de la pensée catholique.

Le but de l'opuscule du P. Cwiertniak n'est pas d'élaborer une synthèse mariale, mais simplement d'indiquer divers aspects de ce que pourrait être la mariologie des auteurs anglicans les plus proches de nous. Ce sont des idées jetées pour ainsi dire en passant, qui ne livrent pas toutes les richesses que renfermerait la tradition anglicane. On remarquera certainement l'allure patristique des passages cités des Pères Carolins (auteurs s'échelonnant de la mort de Jacques Ier à celle de Charles II, 1625-1685) ainsi que le ton catholique des contemporains ou disciples du mouvement d'Oxford.

Cette étude est menée dans un esprit aussi irénique que possible. L'A. a considéré ce qu'il y avait de positif plutôt que ce qu'il y avait de négatif, à l'inverse de certains ouvrages catholiques récents qui s'en sont tenus aux aspects négatifs de la doctrine mariale des anglicans. Voici d'ailleurs les thèmes abordés succinctement, — très succinctement dans moins de cent pages —; mais ils marquent du moins le point de départ d'un thème doctrinal à développer ultérieurement :

1. La Sainte Vierge est prédestinée dès avant sa naissance à être la Mère de Dieu. — 2. On trouve *parfois* un écho de la doctrine catholique de l'Immaculée Conception. — 3. Marie est sans péché et elle a plu à Dieu en toutes choses. — 4. Elle s'est consacrée à Dieu et lui a voué sa virginité. — 5. Marie fut Vierge en concevant, Vierge en enfantant, Vierge en mourant. — 6. Elle fut et elle demeure éternellement Mère de Dieu. — 7. Marie est la seconde Eve. — 8. Elle est la première rachetée. — 9. Occupant une place à part dans l'économie de la Rédemption. — 10. Marie est le symbole de l'Eglise, la Femme revêtue du soleil, dont parle l'Apocalypse au ch. XII. — 11. La Vierge a un rang à part dans l'Eglise triomphante. — 12. On trouve *parfois* un écho de la doctrine catholique de l'Assomption. — 13. Dévotion et culte sont-ils contraires à la tradition ? — 14. Remarques éparses sur la connaissance des prérogatives de Marie.

La plupart des citations données sont faites pour la première fois en langue française. Mais, une fois encore, il ne peut s'agir ici que d'une ébauche : le travail mérite d'être pris en considération et développé.

* *

9. — Faisons ici une place à S. Joseph, époux de la Bienheureuse Vierge Marie. Le dernier numéro des « Cahiers de Joséphologie » [9] apporte la conclusion du travail du R. P. Gauthier sur *Existence et nature de la paternité de S. Joseph*. L'A. s'arrête à l'expression biblique : « *Joseph, père de Jésus* », mais sentant encore ici une difficulté sous-jacente, il s'explique aussitôt :

En pratique, dans le langage ordinaire, il pourrait être équivoque d'affirmer d'une façon absolue que saint Joseph est le vrai père de Jésus. Aussi, afin d'éviter les malentendus, l'emploi de cette formule exigerait-elle une certaine explication, un certain complément. Disons donc que S. Joseph est le vrai père de Jésus, ce qui est indéniable ; mais ayons soin de préciser qu'il l'est *dans l'ordre moral seulement* à cause de son mariage virginal avec Marie.

. . . .

Somme toute, l'une des pierres d'achoppement dans l'explication de la paternité de S. Joseph concerne un aspect de la philosophie du langage. Cette paternité est, en effet, une réalité supérieure et transcendante, non seulement en vertu de ses fondements moraux, mais aussi et surtout à cause de son terme, qui est la personne même du Fils de Dieu. En tant que père de Jésus, c'est-à-dire par sa coopération extrinsèque, morale et médiate à la réalisation du mystère de l'Incarnation, S. Joseph appartient *terminative* à l'ordre de l'union hypostatique.

Comment exprimer adéquatement par des mots humains un rôle aussi sublime ? Le Saint-Esprit est venu à notre secours en appelant S. Joseph le *père* de Jésus, comme par ailleurs il nous a révélé que Notre-Seigneur était la *Tête* du Corps mystique. Mais encore faut-il ne pas être dupe des formules et reconnaître qu'il s'agit d'une analogie dans l'un et l'autre cas !

Tel est le bilan positif de cette étude pondérée. L'auteur n'hésite pas — et c'est là l'aspect négatif de son travail — à écarter certaines formules, dont le contenu doctrinal est dangereux pour le dogme ; à nuancer d'autres expressions qui pourraient être un sujet de scandale ou l'occasion d'une interprétation fausse. Ainsi, ne saurait-on admettre « que S. Joseph soit appelé le père de Jésus *au sens propre* ou *au sens plénier* du terme » ; ainsi, l'expression S. Joseph *vrai père* de Jésus prête certainement à équivoque ; ainsi encore « il vaut mieux éviter de dire que S. Joseph est le *père réel* de Jésus ou *le père de Dieu*, non pas que ces appellations ne peuvent se justifier de quelque manière au point de vue théologique, mais parce qu'elles comportent un danger spécial qui est loin de servir la cause de notre saint patriarche ». Même la formule *père de Jésus* (à laquelle pourtant l'A. s'est arrêté), employée régulièrement, systématiquement, sans une qualification qui en précise le sens et en enlève toute possibilité d'équivoque, même cette formule pourrait exposer le lecteur ou l'auditeur à une dangereuse méprise.

Mais d'autre part, il importe de ne pas minimiser le rôle de S. Joseph dans l'exercice d'une paternité qui échappe à toutes les catégories humaines. On a raison, du moins en partie, de trouver incomplets et insuffisants, les titres de *père putatif*, *père nourricier* ou *père adoptif* de Jésus. Souvent aussi des auteurs s'en tiennent à des formules trop restrictives, concluant que Jésus est

[8] In-12 de 126 p. Paris, Editions Fleurus, 1958.

[9] A. Montréal (Canada), Oratoire Saint-Joseph, Montréal, 26, ou, pour la France, 6, rue Notre-Dame, Le Mans (Sarthe).

« *sans père sur la terre* et sans mère au ciel » ou encore qu' « il n'a qu'un seul père, le Père éternel ». De telles expressions se limitent au concept propre de paternité et ne révèlent rien de la part de choix qui revient à S. Joseph dans la réalisation du mystère de l'Incarnation. On peut les utiliser, mais non comme des formules complètes et exclusives. Autrement on en arriverait à réduire la fonction paternelle de S. Joseph à quelque chose de purement extérieur.

Une conclusion mesurée s'impose : d'une part, ne pas minimiser la valeur transcendante du rôle de S. Joseph envers l'Enfant Jésus ; d'autre part, ne pas exagérer ce rôle. Aussi faut-il dire que « la paternité de S. Joseph, en stricte rigueur théologique, est une paternité au sens large ou impropre, sans être toutefois une paternité purement métaphorique ».

Mais il faudrait encore préciser la portée et la richesse de cette paternité. S'il était permis d'en revenir à l'un de nos anciens articles du *D.T.C.*, nous choisirions le passage suivant en guise de conclusion finale :

Ce n'est pas assez dire que S. Joseph fut le père *putatif* ou le père *adoptif*, ou le père *nourricier* de l'enfant Jésus. Ces appellations que nous trouvons sans doute sous la plume de plusieurs Pères de l'Eglise, ne répondent en réalité qu'à une vérité incomplète. Tout ce qui appartient au père, hormis l'acte propre du mariage, appartient à Joseph par rapport à l'enfant Jésus. C'est la doctrine de S. Jean Chrysostome (*In Matth.*, homél. IV, n. 6 ; *P. G.*, t. LVII, col. 47), magnifiquement développée par Bossuet (*1er panégyrique de saint Joseph*, 2e point). Le développement de Bossuet se trouve déjà en raccourci dans S. Thomas d'Aquin, expliquant comment par une disposition spéciale de la Providence, le bien du mariage entre Joseph et Marie fut vraiment l'enfant Jésus : « L'enfant n'est pas appelé le bien du mariage seulement en tant que, par le mariage, il est mis au monde, mais encore en tant que le mariage est spécialement ordonné à sa naissance et à son éducation. Ainsi Jésus fut le fruit du mariage de Joseph et de Marie, non de la première façon, mais de la seconde. Et cependant, un enfant né d'adultère, et même un enfant adopté, ne saurait être appelé le fruit du mariage de ses parents (supposés ou adoptifs), car, en ce cas, ce mariage n'est pas ordonné par la nature à l'éducation de ces enfants, tandis que le mariage de Joseph et de Marie fut ordonné par Dieu tout spécialement à la naissance et à l'éducation de Jésus » (*In IV Sent.*, d. XXX, q. 2, a. 2, ad 4).

A. MICHEL

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

L'AGE DE LA CONFIRMATION

Q. — *L'Ami* pourrait-il me dire si j'ai raison de retarder jusqu'à 13 ou 14 ans la Confirmation des enfants (Mgr l'Evêque passe tous les trois ans). A mon avis — quand on la reçoit avec les dispositions voulues — la Confirmation fait du baptisé un « parfait chrétien, un témoin et un apôtre du Christ », ainsi parle le catéchisme ; or, dans ma paroisse, où l'on compte à peu près un tiers de pratiquants, la confirmation devient, en fait, le « signal » du moment où l'on peut faire comme la majorité des adultes, c'est-à-dire abandonner toute pratique religieuse. Voilà ce que deviennent très vite, et souvent tout de suite, mes « parfaits chrétiens, témoins et apôtres du Christ »... Il en est ainsi chez moi et en bien d'autres paroisses. C'est pourquoi, il me semble bon d'imposer un ou deux ans de « catéchisme de persévérance », après la Communion Solennelle, *en vue de la Confirmation*. Tous les enfants ne viennent pas, mais ceux qui viennent pourront plus facilement devenir de véritables « confirmés ». Faire confirmer tout le monde — dans notre milieu du moins — me paraît un manque grave de respect vis-à-vis du sacrement. Il est vrai qu'en Espagne on confirme les nouveau-nés... Je dois avoir tort !

R. — Nous regrettons, en effet, de ne pouvoir donner raison à notre correspondant. Pour nous faire comprendre, il suffira de rappeler quelques principes dont les conséquences sont faciles à admettre.

Et tout d'abord la confirmation, ne l'oublions pas, fait partie d'un tout qui se nomme « l'initiation chrétienne » et elle se présente même, par rapport au baptême, comme son complément. L'on ne peut, en soi, concevoir une « initiation » qui demeure incomplète, un baptême qui n'appelle pas la confirmation comme sa suite normale. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, aux premiers siècles, les deux sacrements se donnaient immédiatement l'un après l'autre ; et il en est encore ainsi de nos jours dans les Eglises d'Orient, soit unies, soit séparées, et chez nous même, du moins dans toute la mesure du possible, quand il s'agit des adultes (Rituel, *Ordo baptismi adultorum*, § 52).

N'oublions pas, en second lieu, que la réception de la sainte eucharistie suppose, de soi, que l'initiation chrétienne est parfaite : autrement dit, l'ordre normal des sacrements met la confirmation *avant* la première communion. « Il est opportun et plus conforme à la nature et aux effets du sacrement de confirmation que les enfants n'accèdent pas pour la première fois à la Sainte Table avant d'avoir reçu la confirmation, qui est comme le complément du baptême et dans laquelle est donné le Saint-Esprit » (*S. C. des Sacrements*, 30 juin 1932).

Certes la discipline de l'Occident a considérablement évolué en fait, au cours des âges, relativement aux points que nous venons de toucher : séparation du baptême et de la confirmation, d'une

part ; interversion de la confirmation et de l'eucharistie d'autre part. Et à l'intérieur même de l'Eglise d'Occident, la pratique de certains pays — du nôtre en particulier — a pu varier étrangement. Nous n'en rechercherons pas les causes et n'en retracerons pas l'histoire [1] ; mais nous nous contenterons de noter à ce sujet quelques observations nécessaires :

— 1° Si la pratique de l'Eglise latine ne reflète pas toujours exactement l'ordre que nous avons donné comme normal sur le plan des principes et de la discipline primitive, c'est elle qui postule une justification et non les principes qui doivent être mis en cause (empressons-nous de dire que cette justification est amplement établie) ;

— 2° il s'en faut de beaucoup que la pratique française de certaines époques reflète elle-même exactement l'usage et la pensée de l'Eglise latine. il n'est que de voir, par exemple, les corrections apportées par Rome aux statuts synodaux de La Réunion en 1854 et aux décrets du concile d'Alger en 1874 ; ou la lettre de Léon XIII à l'évêque de Marseille, en date du 22 juin 1897 ;

— 3° on se tromperait grandement en attribuant à la pratique française, qui repoussait naguère la confirmation après la première communion et jusqu'à un âge assez tardif, un caractère de tradition et d'ancienneté qu'elle n'a pas : elle date seulement de la fin du XVIII[e] siècle.

Quoi qu'il en soit, l'esprit de l'Eglise se manifeste quand elle « désire que la confirmation soit donnée aux environs de l'âge de raison... Autant il est légitime de retarder certaines cérémonies d'engagement, autant il serait contraire à l'intention de l'Eglise de retarder la confirmation » (*Directoire pour la pastorale des sacrements*, §§ 31-32). Le code, au reste, canon 788, tout en approuvant qu'on retarde la confirmation jusqu'à l'âge de 7 ans, autorise à la donner plus tôt dans le cas de danger de mort et l'on sait que les pouvoirs donnés dans ce but aux curés (S. C. des Rites, décret du 14 septembre 1946) impliquent un devoir de conférer ce sacrement aux enfants qui sont dans ce cas même s'ils n'ont pas l'âge ou l'usage de la raison. On peut constater que l'*Ami du Clergé* a toujours été fidèle à cet esprit (*1895*, p. 120-122 ; *1908*, p. 81-88 ; *1912*, p. 1100 ; *1913*, p. 911-912 ; *1937*, p. 511).

* *

On objecte que la confirmation est le sacrement des adultes. Soit ! Mais il ne faut pas oublier que le Droit de l'Eglise (can. 745, 2°) considère comme adultes, quand il s'agit de l'initiation chrétienne, tous ceux qui ont l'usage de la raison ; aussi vaudrait-il mieux parler de la vie personnelle et consciente, celle qui se traduit par le discernement du bien et du mal et par la responsabilité.

On objecte que la confirmation est le sacrement de la persévérance, celui qui fait du baptisé « un parfait chrétien, un témoin et un apôtre du Christ ». Oui encore ! Mais il ne faut pas oublier que tout cela est réalisé par la vertu du sacrement — *ex opere operato* — et non pas essentiellement comme la conséquence d'une formation préalable ou des dispositions du sujet : *ex opere operantis*. La question d'âge ne joue donc pas plus ici qu'à propos du baptême et de l'eucharistie. Que si la confirmation se donne en vue de la persévérance, de la perfection, du témoignage, de l'apostolat, n'est-il pas indiqué de la recevoir dès que le chrétien met en œuvre sa personnalité dans un monde hostile à sa foi, — ce qui est le cas de l'enfant lui-même dès qu'il a l'usage de sa raison ? *Le Directoire* pour la pastorale des Sacrements le note très judicieusement (§ 33).

On objecte le respect dû au sacrement et bien d'autres choses encore... Au fond les mêmes objections et difficultés se retrouvent ici que quand il s'est agi, naguère, d'avancer l'âge de la première communion [2]. A-t-on assez redouté que les enfants ne viennent plus au catéchisme ! [3] Nous connaissons trop, d'expérience, le ministère paroissial pour minimiser les craintes et les dangers dont fait état notre confrère. Nous pensons seulement que la solution qu'il préconise n'est pas opérante et qu'elle comporte des présupposés théologiquement contestables ; qu'elle ne peut, en tout cas, prendre le pas sur la sagesse de l'Eglise et sur sa foi, puisque aussi bien, des valeurs de foi sont engagées dans la question. Quant à la persévérance de la jeunesse et à la reconstitution d'un milieu chrétien, il est bien sûr que le problème est aussi complexe qu'il est crucial et l'on ne peut lui apporter qu'une solution à sa mesure.

En pratique, il appartient à l'évêque de préciser pour son propre diocèse, à la lumière des documents ecclésiastiques, la discipline du sacrement de confirmation. Nous serions étonnés que la chose n'ait pas été faite soit en synode soit autrement [4]. Il faut s'y tenir, en n'oubliant pas que le *Directoire pour la pastorale des sacrements* s'impose en fait pour l'ensemble des diocèses français. Si d'ailleurs des difficultés particulières surgissent localement, il convient d'en référer à l'autorité diocésaine et d'étudier les solutions appropriées, en toute fidélité à l'esprit de l'Eglise.

J.-C. DIDIER.

[1] On consultera avec intérêt, pour cette histoire même, A. Chanson, *Pour mieux administrer baptême, confirmation...*, Arras, 1952, n[os] 437-445 ; R. Levet, *L'âge de la confirmation dans la législation des diocèses de France depuis le concile de Trente*, dans *La Maison-Dieu*, n° 54, p. 118-142.

[2] Une bonne étude de ces objections et leur réfutation se trouvent dans *La Maison-Dieu*, n° 10, p. 129-133, sous la plume de Ch. Bouzerand, *L'âge de la Confirmation*.

[3] On lit dans *la Semaine religieuse* du Puy-en-Velay (2 oct. 1942) les lignes suivantes, citées par Ch. Bouzerand, *art. cit.* : « A ceux qui objecteraient que les enfants ne viendront plus, dans ces conditions, au catéchisme de renouvellement, Monseigneur répond que nous n'avons pas le droit de détourner un sacrement de la fin pour laquelle il a été institué. Or Notre-Seigneur n'a pas institué la confirmation pour servir en quelque sorte de prime à la persévérance catéchistique, mais pour aider les enfants, dès les premiers temps de leur formation chrétienne, par le travail intérieur du Saint-Esprit avec la plénitude de ses dons. »

[4] Nous serions aussi étonnés qu'en pratique, dans un diocèse de France, l'accès du sacrement de confirmation ne soit régulièrement possible que tous les trois ans...

PARRAINS DE BAPTEME

Q. — Parfois, au moment de baptiser, le prêtre oublie de faire toucher l'enfant par les parrain et marraine. Dans ce cas, sont-ils vraiment parrain et marraine du baptisé ?

R. — Cet oubli n'est pas tellement rare, *experientia teste.* En tout cas la réponse demandée ne souffre aucune ambiguïté : le Code ne reconnaît comme parrain et marraine que ceux qui ont tenu ou touché physiquement l'enfant au moment du baptême (ce qui se vérifie surtout dans le cas du baptême par effusion), qui l'ont « levé des fonts » ou reçu immédiatement des mains du ministre (surtout dans le cas du baptême par immersion) : cf. can. 765, 5°. Les mêmes exigences demeurent quand il s'agit du parrainage par procuration.

Il suit de là que le lien de parenté spirituelle n'aura pas été contracté si le geste prescrit a été omis. Celui-ci, en effet, est demandé comme une condition *sine qua non.*

Mais par-delà le point de vue juridique, il reste le point de vue moral. Les parrain et marraine putatifs seront pratiquement laissés dans leur bonne foi et encouragés à être les répondants fidèles de l'éducation et de la persévérance religieuses de l'enfant confié à leur zèle.

J.-C. D.

BAPTEME DU COMPLICE

(*Des peines sont-elles encourues ?*)

Q. — Kim, encore païen, a péché *turpiter* avec un indigène de son village. Devenu chrétien et ayant le baptême, Kim a fait ses études cléricales et a été ordonné prêtre. De passage dans son village, quelques années plus tard, il revoit son ancien complice qui, tout joyeux, lui annonce qu'à son tour, il va devenir chrétien ; le jour fixé pour le baptême étant tout proche, le catéchumène demande à Kim de rester pour lui administrer ce sacrement.

Le prêtre hésite, en se rappelant la faute jadis commise avec son compatriote. Songeant que cette faute sera effacée par le baptême, il se demande s'il a le droit lui, complice, d'administrer ce sacrement. Il craint d'encourir la censure stipulée au canon 2367 *contra absolventes complicem in peccato turpi.* Dans le doute, il préfère s'abstenir et il laisse au missionnaire le soin d'administrer le baptême.

On demande : 1° Le prêtre en question avait-il le droit de conférer le baptême à son complice d'autrefois, sans tomber sous les peines du canon 2367 ? — 2° Même s'il n'y avait pas de délit à proprement parler, était-il préférable de laisser conférer le sacrement par un autre ministre ?

R. — Nous avons cherché en vain, un texte ou une raison valable qui puisse expliquer les hésitations et le doute du prêtre Kim. A notre connaissance, jamais, dans la discipline de l'Eglise, il n'y a eu de prohibition formelle de *baptiser* un complice. On se rappellera d'ailleurs que l'interdiction d' « *absoudre* » sacramentellement le complice *in peccato turpi* (avec les sanctions annexées) ne remonte qu'au pape Benoît XIV (Constit. *Sacramentum pœnitentiæ* du 1er juin 1741, complétée par *Apostolici muneris* du 8 févr. 1745). Le but de la loi était clair : mettre un terme à un péché de complicité qui pouvait se prolonger dans le secret, puisqu'aucun tiers n'avait à intervenir au moins pour l'absolution du pénitent complice... En frappant de nullité cette absolution et en la sanctionnant de peines rigoureuses (même si elle était feinte de la part du confesseur), le législateur ecclésiastique a voulu obliger le pénitent complice à accuser son péché à un autre prêtre, qui, n'étant pas prévaricateur, imposera les remèdes convenables pour éviter la rechute. De même la nécessité qu'aura le confesseur de porter la censure réservée à une plus haute autorité, permettra au Supérieur qui a été saisi du cas, de prendre toutes les mesures efficaces, afin qu'il ne puisse se renouveler.

Le sacrement de baptême au contraire (parce qu'il ne s'administre qu'une fois, et parce qu'il est « public » de sa nature, étant enregistré officiellement dans des livres paroissiaux) ne saurait donner lieu à de semblables abus. On comprend donc qu'aucune prohibition (ni aucune peine) n'ait été jamais portée contre celui qui baptiserait un complice. Ni l'ancienne Constitution *Apostolicæ Sedis* de Pie IX (12 oct. 1869), ni le 5e Livre du Code ne font mention d'un tel délit.

Il faut donc en conclure que, au point de vue *canonique,* absolument rien ne s'opposait à ce que le prêtre Kim conférât le baptême à son compatriote, qui était en même temps son ancien complice. En effet ni dans la lettre, ni dans l'esprit du canon 2367, il n'y a place pour interpréter cette loi dans le sens d'une prohibition se rapportant à la collation du baptême. Or les lois « doivent être interprétées selon la signification propre des mots dans le texte et le contexte » (can. 18). Les lois pénales en particulier, sont de « stricte interprétation » (can. 19 et 2219). Et « lorsque sur un point, il n'existe aucune prescription de la loi, on ne peut, s'il s'agit de peines, aller chercher une norme dans des lois établies pour des cas analogues » (can. 20 ; cfr. can. 2228).

Faut-il admettre qu'il existait une certaine *convenance* à faire ou à laisser administrer le sacrement par un autre ministre ? La réponse dépendra des circonstances :

a) Si la complicité des deux hommes *in peccato turpi* était connue dans le village et non oubliée, et que l'administration du baptême par Kim ait pu susciter de l'étonnement, — à fortiori du scandale — pour des raisons variées (qui nous échappent au moins partiellement, à quelque dix mille kilomètres de distance), le prêtre sollicité avait le devoir de se dérober à l'accomplissement de ce ministère.

b) Si, au contraire, — dans une population déjà suffisamment cultivée au point de vue chrétien, — la collation du baptême par Kim, pouvait apparaître comme une réparation du scandale passé et l'expression vivante d'une conversion aussi sincère qu'irrévocable des deux anciens complices, on ne pouvait que conseiller l'exercice de ministère pour l'édification de la jeune chrétienté.

c) Si enfin le péché de complicité était resté totalement secret, ou s'il avait été tout à fait oublié, aucun obstacle ne s'opposait à ce que Kim accédât au désir exprimé par son ancien complice. Dans l'hypothèse où le souvenir du triste passé aurait été encore vivant chez l'un et l'autre, ils

pouvaient trouver dans l'accomplissement des gestes sacramentels une occasion de raffermir leur commune volonté d'appartenance au Christ, en même temps que le signe d'une union dans sa grâce, — plus forte et plus décisive que la coopération apportée jadis au péché. *Sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiæ et iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibite membra vestra servire justitiæ in sanctificationem* (Rom., VI, 19).

A. BRIDE.

CHANGEMENT DU CONFESSEUR ORDINAIRE

Q. — Par suite d'un indult qui autorise à prolonger jusqu'à douze années (au lieu de trois, canon 526) la charge du confesseur ordinaire, il se trouve qu'au cours de ce laps de temps *toutes* les religieuses de la communauté ont été mutées ou sont mortes ; de sorte qu'il n'en reste plus *aucune* de celles qui étaient présentes lorsque le confesseur est entré en fonction.

a) Y a-t-il lieu, dans ce cas, d'appliquer les normes du canon 526 quant au changement de confesseur ? Autrement dit : le confesseur ordinaire est-il donné à la communauté (ou maison) et tant que telle, ou aux religieuses ?

b) Et s'il ne restait plus qu'une ou deux religieuses de la communauté constituée il y a douze ans, pourrait-on appliquer le principe : *parum pro nihilo reputatur*, attendu que le couvent compte habituellement 20 à 25 sujets ?

c) Enfin, si par oubli, négligence ou même omission volontaire, le confesseur ordinaire n'était pas changé, en violation du canon 526, la *validité* des absolutions données serait-elle en cause ?

R. — Nous ferons d'abord remarquer à notre correspondant que les Ordinaires des lieux dépendant de la Consistoriale n'ont plus besoin (comme jadis) d'un *indult* pour proroger, même jusqu'à quinze ans (usque ad *quintum triennium*), les pouvoirs du confesseur ordinaire des religieuses, attendu que les « facultés quinquennales » (n° 6) leur accordent expressément ce pouvoir. Il est vrai que la S. C. des Religieux y met comme condition que « la *majorité* (absolue) des religieuses (dont l'avis sera recueilli au moyen d'un vote régulier et secret et auquel prendront part toutes les sœurs, même non capitulantes) soit consentante ; s'il y a des dissidentes qui persistent dans leur opposition, l'Ordinaire pourvoira à leur confession d'une autre manière » [1].

1° Cela dit, on comprend qu'en douze ou quinze ans la communauté ait pu être entièrement renouvelée quant aux sujets qui la composent. Faut-il dire que, dans ce cas, le changement du confesseur ordinaire s'impose en vertu des prescriptions du droit ? Nous ne le pensons pas. En effet, bien que le canon 520 dise que le confesseur est donné à « chaque *maison* de religieuses » (*singulis religiosarum domibus*), l'expression, d'après le contexte, n'a d'autre but que de statuer l'*unicité* de confesseur ordinaire (sauf juste motif) par « groupement » de religieuses ; — groupement qui se réalise ordinairement par la cohabitation ou du moins par l'appartenance à une « maison ». — Mais c'est moins le lieu (ou local) qui est visé, que le groupement : ainsi le canon 526 parle du « confesseur ordinaire *des religieuses* »... Même s'il s'agit *matériellement* d'une même maison, c'est *formellement* un autre groupement, une autre communauté qui s'est formé lorsque toutes les sœurs ont été changées. D'ailleurs le *motif* de la loi formulée au canon 526, — qui est de favoriser la liberté de conscience dans les communautés, en limitant l'obligation de s'adresser trop longtemps au même confesseur désigné d'office, — ce motif n'existerait plus [2].

2° Que reste-t-il de l'obligation de changer le confesseur ordinaire, si la communauté s'est renouvelée (pendant qu'il exerçait sa charge), au point de n'avoir plus qu'une ou deux religieuses qui l'ont vu entrer en fonction ?

Juridiquement parlant, on ne saurait dire que la communauté est *totalement* différente, même si un seul sujet du groupement primitif y demeurait présent. Ce membre conserve intégralement ses droits, tout comme l'ultime membre subsistant d'une personne morale détient à lui seul tous les droits de cette personne (can. 102, § 2). L'Eglise, qui veut sauvegarder la liberté des consciences (même par l'octroi d'un confesseur *spécial* à une seule religieuse en particulier), ne semble pas accepter de sacrifier quelqu'une des dispositions prises dans ce but, même s'il ne s'agit que d'une ou deux religieuses. Il nous paraît donc que la loi du changement de confesseur *subsiste*.

Mais si son application présentait quelque difficulté, l'Ordinaire pourrait y pourvoir (indépendamment de tout indult ou pouvoir issu des Facultés quinquennales), en offrant à ces deux religieuses un confesseur « spécial » — pourvu que, par ailleurs, au cours du nouveau triennat, aucune autre religieuse ne doive atteindre le maximum du temps autorisé pour le confesseur ordinaire. Les deux religieuses en question resteraient libres de s'adresser à leur ancien confesseur ordinaire, au moins comme à un confesseur « occasionnel ».

3° La loi du « triennat » concernant le renouvellement du confesseur ordinaire n'intéresse certainement pas la *validité* des absolutions données

[1] Ainsi donc, *de droit commun* (et sans indult) l'Ordinaire peut proroger jusqu'à 6 ou 9 ans (*usque ad secundum, imo ad tertium triennium*) les pouvoirs du confesseur ordinaire dans deux cas : 1° s'il y a pénurie de prêtres aptes à cet office ; 2° *ou bien* si la majeure partie des religieuses (à la suite d'un vote de *toutes* les sœurs au suffrage secret) en manifestent le désir. On notera que *l'une des deux raisons* est suffisante et qu'en cas de pénurie de prêtres, l'Ordinaire n'a *pas besoin* de solliciter l'avis des religieuses pour confirmer dans ses fonctions le confesseur durant le 2ᵉ et 3ᵉ triennats (donc jusqu'à 9 ans). Au-delà (pour le 4ᵉ ou 5ᵉ triennat) la consultation de *toutes* les religieuses intéressées est imposée par le texte des Facultés quinquennales.

Ce que *pourrait* concéder l'*indult* (et que n'accordent pas les Facultés quinquennales), ce serait de *supprimer l'obligation* de cette consultation des religieuses au-delà du troisième triennat.

[2] C'est pour cela que l'on admet communément que le confesseur désigné *exclusivement* pour les novices, — bien qu'il ait besoin d'une juridiction spéciale (can. 876) et qu'il soit soumis aux prescriptions des canons 520 à 526 (can. 556), — n'est pas soumis à la loi du renouvellement triennal. En effet, les novices ne demeurent au noviciat que *deux ans et six mois* au maximum. Leur confesseur ne risque guère de dépasser le triennat. Cfr. *Revue des Communautés rel.*, t. XXII (1950), p. 163.

au-delà des limites prévues par le droit, — même si l'intéressé (ou l'Ordinaire) était conscient de la non-observation de la loi. Pourvu que la juridiction sur les religieuses (requise ad validitatem) ait été donnée et non révoquée, toutes les confessions seront valides, attendu qu'aucune irritation n'a été statuée par le droit (can. 11). Donc il ne s'agit que d'une question de *licéité*. Sauf mépris formel de la loi, nous n'oserions taxer la transgression du canon 526 de « grave », attendu que le Code a assez largement pourvu par ailleurs à la liberté des confessions pour les religieuses. Il reste cependant que cette loi est *sage*, — surtout si l'on tient compte des élargissements apportés ou des possibilités offertes soit par des indults, soit par les Facultés quinquennales. Ordinaires et confesseurs auront donc à cœur de s'y tenir, en songeant aux ruines spirituelles que peut provoquer une contrainte de conscience, même dans un cas isolé. Ce n'est donc qu'en cas d'impossibilité réelle ou de grande difficulté qu'on se résignera à ne pas se conformer à la discipline établie : *Lex* (*positiva*) *non obligat cum tanto incommodo* [3].

A. BRIDE.

LE CHRIST, L'APOTRE ET LE « MONDE »

Q. — Notre-Seigneur a dit : « Malheur au monde !... Je hais le monde, et le monde me hait... Je ne prie pas pour le monde, etc. » Quelle attitude ces paroles doivent-elles inspirer au prêtre, à l'égard de ceux qui paraissent réaliser la définition que l'on donne du monde, entendu dans le sens du Christ, savoir : l'ensemble de ceux qui, systématiquement, tournent le dos à la lumière ?

R. — « *Monde* », un des concepts préférés de S. Jean, mais jouissant comme tous les termes johanniques d'une grande élasticité.

Le monde, c'est l'univers (XVII, 5), la terre (VI, 14), le genre humain (IV, 42), mais aussi le second ennemi de Dieu et du Christ, le premier étant le diable et le troisième les Juifs. Ce mot se trouve dix-sept fois dans la prière sacerdotale (Jo., XVII), et sous trois acceptions diverses.

En S. Jean, le monde est un concept sotériologique. Il se rattache à la rédemption.

Le monde, c'est la scène de l'activité rédemptrice de Jésus : le Père envoie son Fils dans le monde.

Le monde, c'est l'humanité dans sa misère et son abandon, dans son besoin de salut, et vers laquelle se penche l'immense amour de Dieu (III, 16) : « Dieu a aimé le monde jusqu'à lui donner son Fils » ; « Le Christ vient non pour juger le monde, mais pour le sauver » (XII, 47).

Le monde, ce sont les hommes refusant l'œuvre de l'amour divin dans le Christ et ainsi se condamnant eux-mêmes en se fermant à la lumière et à l'amour (III, 18 ; IX, 39 ; XII, 25 ; XV, 18). Le monde, c'est l'humanité ennemie du Christ-Sauveur. Le mot devient presque la synthèse de tout ce qui s'oppose à la révélation divine par le Christ. Il caractérise une attitude d'esprit qui fait pièce à l'action divine pour s'enfermer dans les perspectives terrestres. Le monde s'étant soustrait à l'influence du Christ tombe sous l'empire du Malin et devient le grand antagoniste du Christ. Il a en haine le Christ et son Eglise (VII, 17 ; XV, 18 ; XVI, 33 ; XVII, 14 ; I Jo., V, 25).

Ce mot « monde » ne désigne pas une abstraction. S. Jean n'emploie pas d'abstractions, mais des représentations de caractère imagé et concret. Il se sert du mot « monde » pour décrire l'antagonisme essentiel entre, d'un côté, l'humanité qui refuse le don de Dieu, et de l'autre le Christ et les siens. Il y a opposition entre les chrétiens et ceux qui se soustraient à l'influence du Christ et se laissent gouverner par le démon.

Mais pouvons-nous ranger tel ou tel dans cet ensemble de ceux qui sont contre le Christ et son Eglise ? Il y a toujours quelque espoir de les arracher à l'emprise du monde et à les faire passer dans la famille chrétienne. Les deux camps ne seront strictement et définitivement déterminés qu'à la fin des temps. En attendant, il faut s'efforcer de conduire le plus d'hommes possible dans le royaume de Dieu.

Em. G.

INTENTION SECONDAIRE, A LA MESSE

Q. — Pourriez-vous nous rappeler quelques précisions sur l'intention « secondaire » à la Messe, sur la bénédiction apostolique *in articulo mortis* ?

R. — I. On distingue plusieurs fruits dans la Messe :

— le fruit général, qui concerne l'Eglise entière sans qu'aucune application soit nécessaire ;

— le fruit spécial ou ministériel qui concerne telle personne ou plusieurs ou telle fin déterminée; il dépend de l'application que fait le célébrant. La personne pour laquelle la messe est célébrée bénéficie spécialement du fruit propitiatoire de cette messe et a une part spéciale à l'adoration et à l'action de grâces ;

— le fruit personnel qui est réservé au célébrant.

L'application de la messe, c'est l'intention par laquelle le célébrant décide que le fruit ministériel reviendra à telle personne. Le célébrant possède ce pouvoir d'appliquer le fruit ministériel de la messe, et cette application est toujours valide, pourvu que l'intention du célébrant soit au moins habituelle, suffisamment déterminée, et formulée au moins avant la seconde consécration. Il n'est pas nécessaire de nommer, au Memento, la personne à laquelle est appliqué le fruit ministériel de la messe. On peut, par contre, y nommer des personnes pour lesquelles ce fruit de la messe n'est pas appliqué.

On n'est pas d'accord sur la valeur que peut avoir une seconde intention. C'est, semble-t-il, soit

[3] Le P. Goyénèche, questiones canonicæ *de jure religiosorum* (t. I, p. 237), — traitant le cas d'un monastère dans lequel le même confesseur est maintenu pendant plusieurs triennats, sans que ses pouvoirs soient renouvelés explicitement ni que les religieuses soient appelées à émettre un vote à ce sujet, — va jusqu'à dire que, quand d'autres prêtres « aptes » font défaut et qu'on ne peut pourvoir par d'autres moyens à la confession des religieuses, la « loi du triennat » ne tient plus, *quia ad impossibile nemo tenetur*.

une intention conditionnelle pour le cas où tous les fruits ministériels ne pourraient pas être utilisés en faveur de l'intention principale, soit un simple memento du célébrant.

Il y a, en effet, deux opinions sur la valeur du fruit ministériel : l'une qui la considère comme extensivement finie, l'autre comme infinie. Pour la seconde opinion, il est admis que l'on peut absolument poser autant d'intentions que l'on veut, la première n'ayant qu'une priorité d'ordre. Mais selon la première opinion, plus commune et plus conforme à la pratique de l'Eglise, on ne peut poser une seconde intention que *sous condition*, à savoir l'intention première étant sauve, par exemple l'intention de celui qui a offert l'honoraire.

II. — L'indulgence plénière attachée à la bénédiction apostolique *in articulo mortis* sera gagnée seulement à l'heure de la mort ; et c'est pourquoi cette bénédiction ne peut être réitérée que dans le cas où l'on peut administrer de nouveau l'Extrême-Onction. Donc, mêmes règles que pour la réitération du Sacrement des malades.

Em. G.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Carolus MOLARI. — **De Christi ratione essendi et operandi.** Recentioris controversiæ thomistica solutio juxta generaliorem doctrinam de ordine operativo. — In-8 de 260 p. — Officium libri catholici. Rome, 1957.

Cette thèse, présentée au *Lateranum*, étudie l'activité du Christ, principalement sous l'aspect de l'opération théandrique, à la lumière des récentes controverses opposant les partisans de l'*Assumptus Homo*, doctrine s'inspirant du scotisme, à la conception thomiste de l'union hypostatique. Et, dans la conception thomiste elle-même, l'A. relève la divergence des thomistes de l'école de Cajétan et de ceux de l'école de Capréolus et, plus près de nous, de Billot et de Mgr Parente.

Etait-il nécessaire de souligner cette divergence ? Il est évident que, dans l'une et l'autre école se réclamant de S. Thomas, l'opération théandrique implique l'unité du principe *quod* (la personne même de l'Homme-Dieu) et la dualité des natures (principes *quibus*) : tout est là. La faiblesse — osons-dire le danger — de la thèse scotiste consiste en ce que la nature humaine du Christ possédant son *esse* existentiel propre (pas de distinction réelle entre essence et existence), on peut difficilement imaginer une activité humaine qui soit instrumentalement l'activité d'un Dieu.

Ce simple rappel du thème fondamental de cette longue et minutieuse dissertation suggérera sans doute à plus d'un fervent de la thèse thomiste d'étudier ce livre qui présente avec un souci remarquable de l'objectivité tous les aspects de la question.

Père LOMBARDI. — **Pie XII, pour un Monde meilleur.** Documents et Notes sur des Problèmes particuliers. — In 8 de 224 p., 550 fr. **Brefs écrits sur le Mouvement pour un Monde meilleur.** — In-8 de 92 p., 350 fr. — Paris, Edit. La Colombe, 1958.

Ces deux volumes s'ajoutent aux trois que nous avons déjà signalés et qui contiennent les documents utiles pour alimenter le « Mouvement pour un monde meilleur » dont *l'Ami du Clergé* a dit la grande importance. On y trouve les discours prononcés par Pie XII sur les sujets qui touchent le plus au « monde meilleur ». Voici en effet des titres : Les classes cultivées pour un monde meilleur ; — La paroisse du monde meilleur ; — Le curé, le bon pasteur ; — Les paroissiens, des frères ; — Révision de l'enseignement catéchistique ; — La culture religieuse des étudiants ; — La prière dans le travail, etc. Il s'agit de sujets éminemment pratiques. Mais on trouve également, dans ce recueil, de très vastes thèmes, tels que : L'Eglise et la Politique mondiale, — Les peuples de la Russie, confiés au Cœur Immaculé de Marie.

Dans le second volume, on trouvera des exposés dus à d'importants orateurs, soit sur les origines du Mouvement, soit sur les impressions éprouvées au centre sacerdotal de la villa Mondragone, siège de ce Mouvement. Il y a là aussi des textes d'un très grand intérêt. Partout où le « Mouvement pour un monde meilleur » est en marche, ces deux volumes seront d'un très grand secours. Ils serviront davantage encore à ceux qui veulent se documenter sur ce Mouvement.

Contemplations mariales, par un Chartreux. Préface de Mgr Cristiani. — In-16 de 158 p. — Paris, Office général du Livre.

Ce petit volume, plein de substance, s'ajoute aux précédents qui ont eu un si beau succès : *Silence cartusien, Voix cartusienne, Harmonie cartusienne, Face à Dieu, Hauteurs sereines.* Quiconque a eu ces livrets entre les mains, en sait la richesse de doctrine et de haute spiritualité. Le dépouillement de l'héritage du pieux Chartreux qui les laissa est en voie d'achèvement. Il reste encore trois petits volumes à publier : *Liturgie d'âme, Vivantes clartés. La plus sublime histoire.* Et tout est de la même inspiration, du même style plein et sûr. Il suffit de rappeler ce que nous avons déjà dit des volumes précédents et de leur vénérable auteur, pour savoir tout ce que l'on trouvera de délicat et d'exquis dans ces *Contemplations mariales.* Pour la première fois, cependant, nous sommes autorisés à dire le nom de l'auteur : dom Augustin GUILLERAND, prieur chartreux, décédé à la Grande-Chartreuse, en 1945.

Les amis des méditations mariales feront leurs délices de ces 150 p., qui s'achèvent sur une aimable pièce de vers de l'auteur, adressée à sa mère du ciel !

D. P. AUVRAY, O. P. — **Le sens de Fatima.** — 150 p. (14 × 19), 590 fr. — Paris, La Colombe, 1958.

L'auteur a fait « un long séjour à Fatima ». Son ouvrage a pris pour base le récit du chanoine Barthas « *Fatima, merveille du XX*e *siècle* » auquel il accorde pleine confiance. Il lui emprunte quelques passages qui donnent une idée juste de ce que fut chacune des apparitions et ce que la Sainte Vierge y demanda aux trois enfants. Il dégage ensuite, un peu plus longuement, la portée et le sens du message marial pour les hommes de l'âge de l'atome, de la technique et du communisme athée dans lequel nous vivons. Il insiste vigoureusement sur la force surnaturelle de la prière et des sacrifices, par lesquels les âmes les plus humbles peuvent et doivent faire barrage aux folies révolutionnaires et guerrières, dont Marie annonce l'arrivée iné-

luctable si le monde se refuse à tenir compte de ses avertissements.

Malgré quelques longeurs qui font penser à des conférences devenues un livre, et précisément pour cette raison nous recommandons cet ouvrage à ceux qui auraient à tirer les leçons de Fatima devant des paroissiens ou des réunions d'œuvres.

Sœur MARIE-YVONNE, O.S.B. — **Le pauvre parmi ses frères.** — 154 p. (14 × 19), 495 fr. — Paris, La Colombe, 1958.

Yvonne Hautin, brillante sociétaire de la Comédie Française, convertie et devenue Sœur Marie-Yvonne, a publié en 1957 des fragments autobiographiques ; elle se désigne sous ce nom « de pauvre » et nous livre ses impressions sur Rome ; elle y ajoute une part de ses souvenirs sur la lointaine préparation d'Edouard Herriot à son retour vers Dieu (cf. *Ami*, 1957, p. 430-432).

Voici une nouvelle série d'épisodes de sa vie depuis son entrée en religion, ainsi que des inédits sur ses rapports avec Herriot, avec la grande actrice Bartet, avec le P. Pio, etc., et, enfin et surtout, avec Pie XII à qui elle fit part, dans une audience récente (14 mai 1958), de l'admiration du Président radical à l'égard du Souverain Pontife.

Ces pages, profondément humaines et chrétiennes, sont toutes vibrantes d'amour pour le Christ et pour les membres de son Corps mystique, les plus humbles surtout. Elles sont un modèle de la discrétion, de la délicatesse, de la hardiesse dont doit s'inspirer un apostolat surnaturel authentique.

Un troisième volume est attendu. Son succès est assuré s'il est écrit avec la même sobriété de style et une émotion religieuse aussi captivante.

P. Valentin BRETON. — 1. **Les Demeures éternelles.** — In-8 de 206 p., 390 fr. — 2. **Va en paix.** In-8 de 160 p., 330 fr.

P. LIPPERT. — **Mystères et Vie.** — In-8 de 168 p. 375 fr. — Paris, Editions Franciscaines, 1958.

Ces trois volumes paraissent dans une nouvelle collection, « Sources Vives », dirigée par les Pères Franciscains. Le dessin de la couverture est le même, mais les couleurs et les photos varient.

1. — L'auteur des deux premiers ouvrages est mort en 1957. Le premier volume est un réédition d'une collection d'instructions publiées sous le titre primitif de *Novissima.* On s'y efforce de rajeunir le thème des fins dernières en recourant à l'Ecriture, aux Pères et à la théologie. En tout une douzaine de chapitres ayant pour objet : la vie, la mort, le jugement, la rétribution, la connaissance, l'amour et les sciences occultes. Ces pages denses et un peu austères contiennent beaucoup d'enseignements que les lecteurs sérieux méditeront avec fruit.

2. — Ce volume est aussi une seconde édition. La typographie en est particulièrement soignée. Le sujet est le sacrement de Pénitence. D'abord son histoire, puis son efficacité, tant du côté de Dieu (absolution, satisfaction, contrition) que du côté du pénitent (objet du pardon, examen, aveu). Suivent des notes sur le confesseur et le directeur, et un appendice de 30 pages sur l'examen de conscience. Cette vue d'ensemble contribuera à redonner le goût de la confession aux fidèles de notre temps qui ne l'ont guère. Çà et là nous aurions seulement aimé une étude plus approfondie (par exemple sur le rôle de l'attrition).

3. — Le troisième volume est traduit de l'allemand et contient les causeries prononcées à la radio de Bavière en 1933 par un Jésuite auteur d'une vingtaine d'ouvrages, mort voilà vingt ans, et réputé pour sa science spirituelle et son don de poésie. Les douze conférences ont pour objet la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eglise, l'Eucharistie, la grâce, la paternité et la sainteté de Dieu, la dévotion aux saints, les fins dernières. L'orateur a toujours soin d'être concret et imagé ; il fait saisir la correspondance des dogmes avec les aspirations de l'âme humaine, et est ainsi capable de toucher le cœur en même temps qu'il éclaire l'esprit sur les grandes vérités du christianisme. Les fidèles gagneront à lire ces pages.

M. D. PHILIPPE, O. P. — **La Présentation de Marie.** — In-8 de 48 p., 2,35 fr. s. — Fribourg, Editions Saint-Paul, 1958.

Ce fascicule fait suite à celui sur « l'Immaculée Conception », recensé dans nos colonnes en 1958, p. 433. Il approfondit le thème de l'abandon, tel que Marie nous en donne l'exemple dans sa Présentation au Temple. L'auteur le fait en s'appuyant sur les données théologiques et en développant les avantages spirituels de cette vie de consécration.

On retrouve ici les mêmes caractéristiques que dans la précédente brochure : l'auteur procède par mode de méditation plutôt que de démonstration constamment suivie. Aussi ne faut-il pas s'étonner d'y rencontrer des répétitions et les marques d'un style improvisé. Quelques rapprochements et quelques insistances surprennent même un peu (cf. p. 29 à 36). Mais l'ardeur de conviction est entraînante et fait passer sur ces défauts. Les âmes religieuses et sacerdotales aimeront méditer ces pages.

Alec MELLOR. — **Le problème de guérisseurs.** Etude historique et critique. — 320 p. (14×22,5). 990 fr. — Paris, La Colombe, 1958.

L'auteur, docteur en droit, est avocat à la Cour d'appel de Paris. Cela explique l'importance qu'il donne dans ce gros ouvrage, à l'aspect juridique du problème des guérisseurs. Ceux-ci doivent-ils être libres d'exercer leur faculté de guérir à l'égard de quiconque fait appel à leur « don », ou la loi doit-elle sévir contre eux et, dans ce cas, qui doit mettre en branle l'appareil de la justice ?

Une longue enquête historique (p. 13-138) aboutit à présenter le guérisseur actuel comme un disciple plus ou moins conscient de Mesmer. Un « magnétisme animal », agirait, à la manière d'un mystérieux « fluide » (ce mot étant consacré par l'usage à défaut d'un autre qui ne prêterait à aucune équivoque). Mais il faudrait débarrasser la théorie de Mesmer (1735-1815) de tous les parasites qui se sont fixés sur elle : occultisme, somnambulisme, hypnotisme, fausse science, radiesthésie, qui à des degrés divers l'ont contaminée. Donc le vrai guérisseur ne sera ni un magicien, ni un faux mystique, ni un charlatan, etc., mais un homme honnête et sincère, assez charitable pour savoir que, possédant un « don » personnel lui permettant de venir au secours d'un malade, il est de son devoir de lui rendre service (p. 139-172).

L'Eglise catholique n'a pris aucune décision au sujet du guérisseur ainsi défini. Elle admet qu'on demande à Dieu la guérison d'un malade, à condition que cette prière ne soit pas accompagnée de pratiques magiques, superstitieuses et inconvenantes (p. 222-257).

Quant au problème juridique il résulte d'une succession de lois, de jugements et de considérants d'une diversité déconcertante (p. 259-289). Il y a donc lieu de « repenser le problème » (p. 290-313).

Au point de vue médical, l'auteur est « amené à penser que le *magnétisme animal* pourrait bien être une réalité et que Mesmer avait raison » (p. 310). En conséquence, il souhaiterait que le Code (français) de

la Santé Publique (art. 372) soit modifié au plus tôt et que cesse ainsi la « fausse protection » accordée au corps médical. « Le droit romain l'ignorait, écrit-il. Le droit anglais ne l'a même pas conçue. Le droit allemand l'a refusée » (p. 311). Donner « un statut aux guérisseurs » serait « une illusion » (p. 312). « La vraie solution serait la solution anglaise, c'est-à-dire la liberté médicale. Seuls seraient punissables les usurpateurs du titre de docteur en médecine et ceux contre lesquels un malade lésé dans sa santé aurait porté plainte » (p. 313).

L'ouvrage renferme une foule de renseignements et de suggestions qui méritent la réflexion. La conclusion ne semble cependant pas s'imposer. Le « fluide » mesmérien est-il une réalité ? Est-il possible de le reconnaître dans un individu ? de le dissocier, dans une pratique libre et généralisée, de toute contamination ? N'est-ce pas un devoir pour le pouvoir public de veiller à la santé de ses ressortissants en contrôlant la compétence de ceux qui s'emploient à l'assurer. « Seuls les faibles (nous dit-on, p. 313) ont besoin d'une protection imposée ». Mais qui donc n'est faible dans mille circonstances de sa vie ? Faudrait-il donc, dans une société bien organisée et réservée aux forts, supprimer police, tribunaux et même avocats-conseils ?

La situation des guérisseurs dans le corps social doit être définie. Le présent ouvrage contribuera à montrer l'urgence et à préparer la solution du problème. A ce titre, il mérite de retenir l'attention.

« Encyclopédie catholique du Monde chrétien ». **Bilan du Monde 1958-1959.** T. I. — In-8 relié (16 × 22) de XX-408 p. — Paris et Tournai, Casterman. 1958.

Publié par le Centre de recherches socio-religieuses (Bruxelles) et le Centre « Eglise vivante » (Louvain), ce volume veut être une Encyclopédie ou plus exactement, un Annuaire catholique du monde chrétien. Il envisage la présence de l'Eglise à un triple niveau : celui de l'univers, — puis des groupes géographico-culturels, — enfin de chaque pays. D'où la division en trois parties, dont les deux premières seulement sont ici présentées. Donnons-en le sommaire :

I. *L'Univers.* — Section I. *Etat social, culturel et religieux :* 1. Population du monde. — 2. Le phénomène urbain dans le monde. — 3. Les migrations et le problème des réfugiés. — 4. Les pays économiquement sous-développés. — 5. L'indépendance des pays d'Asie et d'Afrique. — 6. Le monde ouvrier. — 7. Le monde rural. — 8. Sciences et techniques. — 9. Affrontement des cultures. — 10. Organisations internationales. — 11. Le christianisme. — 12. Le Judaïsme. — 13. L'Islam. — 14. L'hindouisme. — 15. Le bouddhisme. — 16. Sectes et syncrétismes. — 17. Substituts religieux. — 18. La franc-maçonnerie. — 19. Le communisme.

Section II. *Présence de l'Eglise :* 1. Introduction sociologique à l'histoire de l'Eglise. — 2. Les papes et les Conciles œcuméniques. — 3. Organisation actuelle de l'Eglise visible. — 4. Présence de l'Eglise à Rome. — 5. Répartition des catholiques dans le monde. — 6. Eglises orientales et rites liturgiques. — 7. Ordres et Congrégations. — 8. Le mouvement œcuménique. — 9. Les missions. — 10. Le renouveau liturgique. — 11. L'action du laïcat dans l'Eglise. — 12. Centres de prières. — 13. Universités catholiques. — 14. Facultés catholiques. — 15. La presse catholique. — 16. Organisations internationales catholiques.

II. *Les groupes géographico-culturels :* 1. L'Amérique latine. — 2. L'Amérique du Nord. — 3. L'Afrique noire. — 4. Le monde arabe. — 5. L'Europe occidentale. — 6. La sphère communiste. — 7. Le monde asiatique. — 8. L'Océanie.

Ouvrage remarquable par l'abondance des renseignements. Il s'impose à quiconque désire être au courant de la situation, non pas seulement de l'Eglise, mais du surnaturel dans le monde, de l'état social, culturel et religieux de l'Univers. Souvent, au cours de chaque chapitre ou à la fin, une bibliographie précise indique les ouvrages principaux qui font autorité.

Sans attendre les compléments qu'apportera le 2e volume, celui-ci présente, en un résumé saisissant, l'Eglise à l'œuvre dans le monde.

Paul SCHEBESTA. — **Les Pygmées du Congo belge, ces inconnus.** Trad. Paul Debes. — In-16 de 192 p. — Namur (Belgique). Editions du Soleil Levant, 1957.

De 1929 à 1930, le P. Schébesta parcourut les forêts du Congo oriental. Ses recherches sur les Pygmées se sont poursuivies en 1934-35, 1938-39. Après la seconde guerre mondiale, il y est revenu deux fois, dont la dernière en 1954-55. Ses nombreux séjours dans le pays, les langues qu'il parle, le surnom qu'il a mérité de « Père des Bambuti » sont une garantie du sérieux de ses enquêtes. Son petit volume n'est cependant pas suffisamment complet. Notons cependant, parmi les faits qu'il sera bon de retenir, la symbiose des Pygmées avec les Noirs qui les entourent, l'abus que les Nègres font de leur force et la contamination de la race pygmée, de sa civilisation propre par ces voisins. Après avoir noté que la chasse des petits animaux constitue l'activité économique n° 1 des Bambuti, que le ramassage des insectes contribue pour beaucoup à l'alimentation de la peuplade, l'auteur aborde en un chapitre trop court la vie religieuse des Pygmées. « Au commencement il y avait Masupa, créateur de toutes choses ». Sans femme ni frère, il vivait avec ses trois enfants, deux fils et une fille qui étaient les premiers hommes. Il vivait dans une hutte et parlait avec les hommes mais sans se montrer. On l'appelait le Père, mais un jour la fille épiait le Père pour l'apercevoir et celui-ci, dans sa colère, abandonna les hommes et maudissant sa fille condamna les femmes aux plus durs travaux... D'autres divinités commencent à apparaître qui sont plutôt des esprits : Kalésa, le dieu de la brousse et de la chasse. Lorsque les Bambuti font le partage du butin, l'ancien ne manque pas de lancer un morceau vers la forêt en disant : « *Mugu*, ô Dieu, voilà pour toi ! » Un autre sacrifice consacre le départ pour la chasse, le sang d'un poulet consacre les armes, puis l'ancien confesse les fautes de la troupe et demande pardon. Il existe chez certains Pygmées quelques préoccupation au sujet de la mort, mais d'une façon générale, la mort marque la fin de tout. Le P. Schébesta a constaté une initiation des jeunes et la pratique de la circoncision. Dans le ménage la femme est l'égale de l'homme ; l'exogamie est la loi générale et l'adultère est pratiquement inconnu.

L'auteur se demande ce que vont devenir les Pygmées de l'Ituri. Resserrés entre les nègres qui abusent d'eux, et la civilisation à laquelle ils sont incapables de s'adapter, les Bambuti sont-ils condamnés à disparaître en quelques années ? Il suggère qu'on fasse de l'Ituri une réserve où des missionnaires s'occuperaient d'eux, en leur laissant leurs coutumes et leurs manières de vivre. Il estime que ce serait la seule façon de sauver cette population saine.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 7 aprilis 1959

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)